

دراسات

في الفلسفة اليونانية

دكتور

محمود مراد



دراسات فى الفلسفة اليونانية



الناشر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

العنوان: بلوك ٣ ش ملك حفنى قبلى السكة الحديد - مساكن
درباله - فيكتوريا - الإسكندرية.

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ / ٠٠٢٠٣ (٢ خط) - موبايل / ٠١٠١٢٩٣٢٣٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.

E- mail

dwdpress@yahoo.com

dwdpress@biznas.com

Website

[http:// www.dwdpress.com](http://www.dwdpress.com)

عنوان الكتاب: دراسات فى الفلسفة اليونانية

المؤلف: د. محمود مراد

رقم الإيداع: ٢٠٠٣ / ١٤٨٢٠

الترقيم الدولى: 4 - 381 - 327 - 977



دراسات في الفلسفة اليونانية

دكتور

محمود مراد

أستاذ الفلسفة اليونانية المساعد

بآداب سوهاج

الطبعة الأولى

٢٠٠٤م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

مقدمة:

كثيراً ما كان طلبتي يسألونني في المحاضرات التي أدرسها لهم عن اسائدة التي من الممكن أن تعود عليهم من دراسة الفلسفة اليونانية في العصر الحالي وقد مر على أفكار هذه الفلسفة آلاف السنين وتغيرت الأحوال والظروف بيننا وبين اليونان تغيراً هائلاً . وكنت أجيب على هذا السؤال في معرض المحاضرة إن كان وقتها يسمح بذلك ، وفي بعض الأحيان الأخرى كنت أرجئ الإجابة عليه إلى محاضرة أخرى مستقلة إن كان وقت المحاضرة نفسه لا يسمح بالاستفاضة .

فلماذا إذن ندرس الفلسفة اليونانية ونطالع مؤلفاتها وندرسها للطلاب في عصرنا الحاضر ؟؟ الواقع أنني لن أجيب على هذا السؤال الإجابة التقليدية المعتادة ، والتي تقول إن الفكر اليوناني فكر بشري راقى ، ظهر في فترة تجلى حضاري غربي لن تتكرر أبداً بعد ذلك ، وأن أثر هذا الفكر لا يزال قائماً حتى يومنا الحاضر . فيجب علينا دراسته لأننا لا نزال تحت تأثيره شئنا أم أبينا . إننا ندرسه لأنه فكر عقلاني ، والعقل هو الذي يميزنا كبشر عن بقية الكائنات ، فيجب علينا أن ندرسه لأن فيه تحقيقاً لذتنا نحن كبشر ، وتجسيداً لوظيفة الإنسان ككائن متأمل ومفكر في هذا الكون . والتخلي عن دراسة هذا الفكر العقلاني الخالص في أي مرحلة من مراحلها هو تخلي في ذات الوقت عن إنسانية الإنسان . الفلسفة هي التي تميزنا عن الأقوام المتوحشين والكائنات الأعجمية ، وفي دراستها توحد للإنسان مع ماهيته .

كما أننا لن نجيب على هذا السؤال الإجابة المنطقية العقلية الصرفة ، والتي دشنها أرسطو في المقولة الشهيرة والمنسوبة إليه مع

أنه لم يقلها بحرفها بل قالها بمعناها ، وهي التي تقول "لنتفلسف إذا اقتضى الأمر التفلسف ، وإذا لم يقتضى الأمر التفلسف ، فلنتفلسف لنثبت أن التفلسف لا ضرورة له." أي أن الفلسفة أمر قائم في كلتا الحالتين ، في حالة التسليم بها والقبول لها ، وفي حالة معارضتها والهجوم عليها . فحتى من يهاجم الفلسفة بوجه عام ، وليست الفلسفة اليونانية وحدها ، هو في هجومه يمارس الفلسفة ويؤيدها دون أن يشعر . حيث ينطوي موقفه هذا على فلسفة خاصة . والا فلماذا يهاجمها ؟؟ إنه يهاجمها لأن لديه تصوراً أو مبادئ أخرى تتعارض مع هذه المبادئ التي يعلنها هذا الفيلسوف الذي لا يرضى عن فلسفته ويهاجمها . إننا نمارس التفلسف دون أن ندري في كل أمور حياتنا ، لأن الفلسفة في معناها الواسع موقف أو مبدأ يتخذه الإنسان في أي موقف يواجهه ، إنها بعني آخر أسلوب حياة وكل واحد منا له أسلوب حياته الخاص الذي بناه حسب تصوراته . لكل واحد منا فلسفته الخاصة والتي قد لا يكون شاعراً أنه يمارس الفلسفة فيها . إننا نمارس التفلسف حتى ونحن نهاجم الفلسفة ، وقد كان الإمام أبو حامد الغزالي خير تعبير عن هذا الموقف . حيث كان فيلسوفاً أشد فلسفة من الفلاسفة أنفسهم وهو يهاجم الفلاسفة ويتنكر لمذاهبهم في كتبه وأشهرها كتابه "تهافت الفلاسفة" . فقد استخدم منهج الفلاسفة في الهجوم عليهم ، استخدم العقل في الهجوم على الإبداع العقلي .

لا لن نجيب على السؤال السابق بهذه الإجابة أم تلك ، بل سوف تكون إجابتنا عليه إجابة واقعية عملية . إننا عندما ندرس الفلسفة

اليونانية — بل ويمكن القول عندما ندرس الفكر السابق علينا بوجه عام — يحررنا نحو دراستها هدفان :

الأول : أننا نريد أن نستفيد من تجارب السابقين علينا العقلية ، فنأخذ منها ما يوجد فيها من أفكار نافعة لواقعنا الذي نعيشه ، مفيدة لنا في حياتنا العملية . فما يتفق معنا من هذا الفكر ومع بينتنا العقلية والأخلاقية والدينية قبلناه وحمدنا لليونان هذا الصنيع ، فقد كفونا مهمة ثقيلة . أما ما يختلف مع واقعنا وديننا وأخلاقنا نبذناه وطرحناه جانبا . وقد عبر الإمام الشافعي عن ذلك بقوله " كل واحد يؤخذ منه ويُرد عليه ، ماعدا المعصوم صلي الله عليه وسلم . "

الثاني: كما أن الفلسفة اليونانية لها فائدة أخرى تحتم علينا دراستها ؛ هي أنها تظهر لنا الأخطاء وأوجه الزلل التي وقع فيها من سبقونا من اليونان ، فنتحاشاها بدورنا ولا نقرب منها في حياتنا الراهنة . لا شك أن الإنسان يستفيد من أخطاء السابقين ، بالألا يقع فيها هو نفسه مرة أخرى ، والا لكان أحمقا .

إن الفلاسفة اليونان أشبه ما يكون بمجموعة من المكتشفين الأول لأرض جديدة (الفكر العقلاني البشري) ، ووضعوا أيديهم فيها على أشياء جميلة رائعة ، كما أنهم في ذات الوقت ارتكبوا بعض الحماقات والأخطاء على هذه الأرض البكر . ونحن بالنسبة إلي هؤلاء مجموعة من الناس مكتوب عليها أن تذهب إلي نفس هذه الأرض ، ومكتوب علينا أيضا (باعتبارنا بشر) أن نسلك نفس الطريق الذي سلكه هؤلاء الفلاسفة اليونان من قبل ، لأنه ببساطة الطريق المستقيم إلي الأرض

التي نحلم بالوصول إليها . المنطق العقلي يقتضي هنا منا نحن الأتباع أن ندرس ونتعرف على ما الذي فعله المكتشفون الأول على هذه الأرض فنستفيد منه إن كان نافعا ، ونتعرف في ذات الوقت على الأخطاء والحماقات التي فعلوها قبلنا وأوردتهم مورد التهلكة فنبعد عنها ونتحاشى الاقتراب منها حتى لا نضل الطريق مثلما ضلوا هم من قبل . إن السائح الذي يذهب إلى زيارة بلد أجنبي عليه لأول مرة أن يصطحب معه خريطة تفصيلية لهذه البلد ، لكي يعرف الأماكن الجميلة التي يجب أن يذهب إلى زيارتها ، ليستمتع بمنظرها ، ويعرف في الوقت ذاته الأماكن القبيحة السيئة فيتحاشى الذهاب إليها ، فلا يتضرر ويتأذى من رؤيتها . فإذا كان يتعين علينا أن نسلك نفس الطريق الذي سبقنا اليونانيون إلى السير فيه ، فادعى علينا قبل أن نسلك هذا الطريق أن نعرف الخريطة الدقيقة له ولتفاصيله ، وأن نعرف أين مواطن السلامة وأين مواطن الندامة فيه ، أن نعرف ما الذي فعله السابقون علينا الذين ساروا في نفس الطريق من قبل ، لكي نستفيد من تجاربهم ونخبراتهم .

صحيح أنه قد يؤخذ علينا في هذه الحالة أننا نقع في عيب النظر إلى الماضي من منظور الحاضر ، وأننا نتخذ من حاضرننا معياراً نقيم به الماضي مع أن هذا الأخير مختلف عنه ، وهي مفارقة لا تجوز . فالماضي ماضي والحاضر حاضر ولا يصح اتخاذ أحدهما حكماً على الآخر ، والا نكون قد ظلمنا الفكر اليوناني ، وحاكمناه محاكمة غير عادلة ، ولم نراع ظروفه وملابساته التي ولا شك تختلف اختلافاً شديداً عن ظروفنا الحاضرة . صحيح هذا الاتهام من الوهلة الأولى ،

ونكن من الممكن دفع هذا الاتهام بالقول أننا في النظر إلى الفكر اليوناني نظرة معاصرة لا نظلمه في حقيقة الأمر ، بل نسعى إلى جعله متجدداً يتواءم مع المستجدات المعاصرة، وليس أسيراً لقواعد أكاديمية متحجرة . نحاول جعله حيويًا يتماشى مع المستجدات . كما أن الاختلاف الكبير بين ظروفنا الحالية وبين ظروف وملابسات الفكر اليوناني أدعى أن يجعلنا نمحص ونفحص وندقق في هذا الفكر لنستخرج منه الخس والتمين ، لا أن نقبله بجملته ، والا لكانا نقع في عيب أشنع من العيب الذي ننتهم به ، وهو عيب تجاهل الواقع الماثل أمامنا، والعيش في أحلام الماضي التي لن تعود .

وقد كان هذا المنطلق – أي منطلق محاولة إلباس الفلسفة اليونانية لباس المعاصرة – هو المحرك الأساسي وراء هذا الدراسات التي بين يديك عزيزي القارئ . فالدراسة الأولى تنصب على مذهب الواحدية المادية لدى أحد تلاميذ المدرسة الأيونية وهو "ديوجين الأبولوني" . أي تلمس جذور المذهب المادي عنده. أما الدراسة الثانية فهي محاولة اكتشاف فلسفة تنويرية معاصرة في فلسفة وأشعار كسينوفان الكولوفوني ، ذلك الشاعر المراهف الذي شاع عنه كونه شاعراً دينياً فقط وليس فيلسوفاً ، وهذه الدراسة تعمل على إثبات أنه فيثسوف تنويري من العيار الثقيل ، والذي سعي إلى نشر آرائه المستنيرة حول الديانة اليونانية القديمة ، وهدم ما تمتلئ به من أساطير وخرافات لا تتفق مع العقل السليم .

ثم ينتقل الكتاب بعد ذلك إلى أفلاطون ، فيحاول في الدراسة الثالثة منه أن يدرس زاوية معاصرة لنا من فكر أفلاطون ، زاوية لها

ارتباطها الوثيق بالواقع المعاصر الذي نعيشه ، إنها زاوية الحب ، تلك العاطفة الإنسانية النبيلة ، وذلك من خلال تتبع الدور الذي أفرده أفلاطون للجمال في نظريته للحب . وهي مشكلة لا تزال تؤرق الإنسان المعاصر في يومنا ، فلا تزال نتساءل ونتباحث إلي اليوم حول ما إذا كان الجمال الجسدي هو العنصر الأساسي في قيام الحب بين طرفين من البشر ، أم أن العامل الأساسي في الحب بين الرجل والمرأة هو الجمال الروحي؟؟ وننقسم إلي فريقين أو ثلاث، فريق يؤيد القول بأن الجمال الجسدي هو عامل الجذب الرئيسي في الحب ، وفريق آخر يقول إنه الجمال الروحي هو أساس قيام الحب ، وربما وجد فريق ثالث يقول بأن العامل الجوهرى في قيام الحب هو الجمال الروحي المقترن بشئ من جمال الجسد .

تأتي بعد ذلك دراستان الرابعة والخامسة من الكتاب ، وتتصبان حول عملاق الفكر اليوناني ، إن لم نقل المعلم الأول للبشرية وهو أرسطو ، وتدور الدراسة الأولى من هاتين الدراستين - وهي دراسة طبيعية - حول الدور الذي تلعبه العلية في طبيعيات أرسطو ، وتسعي إلي عقد مقارنة بين تصور العلية عند أرسطو وبين العلية فى الفكر الحديث والمعاصر . أما الدراسة الثانية فهي دراسة سياسية تحاول الكشف عن الجديد والعصري في موقف أرسطو من الرق ، وهل كان أرسطو مؤيداً للرق على طول الخط - كما هو شائع عنه ، أم أنه وقف من الرق موقفاً متأرجحاً ، تارة يؤيده وأخرى يعارضه ؟ في حين تنصب الدراسة السادسة والأخيرة من الكتاب حول فكرة في غاية الأهمية والمعاصرة فى ذات الوقت، وهي فكرة العولمة ، حيث تعمل

هذه الدراسة على تتبع جذور العولمة عند مدرسة فلسفية يونانية في العصر الهيلينستي وهي المدرسة الرواقية اليونانية . فقد كانت الرواقية تروج للأخوة العالمية بين كل كائنات الكون ، وحاولت — كما سوف نرى — أنها تقيم العولمة على أسس إنسانية أخوية ودية ، وليست أسسا احتكارية اقتصادية استعمارية كما هو الحال بالنسبة للعولمة والنظام العالمي الجديد في عصرنا الحالي .

وأخيراً أرجو أن يجد القارئ جديداً ومفيداً له في حياته المعاصرة في هذه الدراسات المعاصرة لفلسفات وأفكار يونانية قديمة .

د. محمود مراد

الدراسة الأولى

الواحدية المادية

لدى

ديوجين الأبولوني

مقدمة:

ظهرت في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م حركة إحياء للمذاهب الأيونية الواحدة القديمة؛ كرد فعل للمنحى الجديد الذي كانت الفلسفة قد بدأت تتخذه آنذاك في تكريس الجهود لدراسة الإنسان بدلاً من دراسة الطبيعة علي يد كل من السفسطائيين وسقراط . وكان أبرز أعلام حركة الإحياء هذه: ديوجين الأبوللوني "Diogenes of Apollonia" وهيبو الساموسي "Hippo" الذي يتابع طاليس وقال بالماء، وادايوس الهميري "Idaeus of Himera" الذي أكد مثل أنكسمنيس علي الهواء أصلاً للعالم ، وأرخيلاوس "Archelaus" تلميذ أنكساجوراس . حقاً لم تكن هذه الحركة بالقوة التي تمكنها من وقف تحول الفلسفة إلي وجهتها الجديدة، كما أنها خلت من عنصري الأصالة والابتكار إلي حد كبير واعتمدت علي التفتيق والانتقاء من الأقدميين. إلا أن جدارتها تكمن في أنها كشفت عن الحيوية المتجددة للفكر الأيوني وبقائه علي الساحة الفكرية آنذاك ، كما كانت قناة اتصال بفضلها وصل هذا الفكر إلي الفلسفات الهلنستية التالية خاصة إلي الرواقيين والابيقوريين.

تستابع الدراسة الحالية ما قام به علم من أعلام هذه الحركة - ألا وهو ديوجين الأبوللوني- من إحياء لوا حدية أنكسمنيس المادية ، ورده علي دعاة الكثرة المعاصرين له . فإذا سأل سائل: ولماذا ديوجين دون غيره من هؤلاء الأعلام؟ كانت الإجابة :-

أولاً : لأنه أبرز أعلام هذه الحركة ووصلتنا معلومات وافية عنه، ووصلنا الكثير من أقواله أكثر مما وصل إلينا من المفكرين الملطيين أنفسهم.

ثانياً: أنه كان الوحيد بينهم الذي جمع بين الأصالة والمعاصرة "حيث سعى بمهارة للتوفيق بين الواحدية الأيونية وبين التيارات الفكرية المعاصرة له خاصة انكساجوراس والذريين".^(١) بل وأقام جزءاً كبيراً من مذهبه علي المعارف العملية والطبية والفسولوجية المعاصرة له وكان علي إمام عظيم بها .

ثالثاً: أنه أول من صاغ النزعة الغائية في الطبيعة الصياغة الكاملة لها، بل يمكننا أن نقول مع بارنيس "إن معرفتنا بغائيته أكمل بكثير من معرفتنا بغائية أنكساجوراس الأسبق عليه".^(٢)

يجمع فريق كبير من المؤرخين علي أن أبولونيا *Ἀπολλωνία* وطنه هي المستعمرة التي أقامها الملطيون في آسيا الصغرى وليست المدينة الكريتية التي كانت بهذا الاسم^(٣). وأغلب الظن أن كتابه "في الطبيعة" *περί φύσεως* والذي طالعه سمبليقوس وأقتبس منه كل الشذرات التي وصلتنا لديوجين كان هو كتابه الوحيد . أما الكتب الأخرى التي نسبها له البعض مثل "في طبيعة الإنسان" *περί ἀνθρώπου φύσεως* وفي الأرصاد الجوية *Μετεωρολογία* غيرها فمن المرجح أنها كانت عنا ويين لكتب فرعية تألف منها هذا العمل .^(٤) ويمكننا أن نحدد فترة ازدهاره في

^١ - W. K. C. Guthrie :- A history of Greek Philosophy , Vol 1 , Cambridge, At the University press, 1962 ,p. 361.

^٢ - J . Barnes :- The pre-Socratic Philosophers , Routledge & Kegan Paul, London, 1982 ,p.568.

^٣ - J. Burnet :- Early Greek Philosophy, 4th ed , Adam & Charles Blak, London, 1975, p.352. and vide :-

K. Freeman: - the pre-Socratic philosophers .2nd ed . Basil Blackwell, Oxford, 1959, p.279.

^٤ - J.E. Erdman :- A history of Philosophy, vol 1, trans by : W.S. Hough, George Allen & Unwin Ltd, London, 1922,p. 24.

ضوء ما ذكره ديوجين الأثرطوس من أن الأبوللوني كان معاصراً
لأنكساجوراس واصغر سناً منه وأنه زار أثينا وتعرض للاضطهاد فيها .^(٥)
وفي ضوء سخرية أرسطوفانيس منه في "السحب" ٤٢٣ ق.م بأنها كانت بين
عامي ٤٣٠ - ٤٤٠ ق.م^(٦). ومن المستبعد ما رواه أنتسنيس من أن
ديوجين الأبوللوني قد استمع لدروس أنكسمنيس، إذ مرد ذلك للخلط التاريخي
لبعد الفارق الزمني بين الاثنين .^(٧)

اتبع ديوجين في نزعه الواحدية هذه نهجاً توفيقياً، فحاول التوفيق بين
"الهواء" المادة الأولى لدى أنكسمنيس وبين "العقل" لدى أنكساجوراس . وأخذ
القول بالخلاء والدوام الكونية من ليوقيبيوس. وجاءت نظريته بسيطة
الأسلوب واضحة المعنى لتكون خير شاهد علي ما وصى به هو نفسه
بضرورة أن يأتي عرض الموضوع واضحاً بسيطاً قائماً علي بديهيات مسلم
بها من الجميع .^(٨)

ولكن لماذا أثر ديوجين الأبوللوني القول بالواحدية المادية في عصر
كانت الكلمة العليا فيه لدعاة الكثرة كأنبا دقليس وأنكساجوراس والذريين؟؟
أليس هو بذلك يناقض المبدأ الذي أرساه بضرورة الاعتماد علي بديهيات
مسلم بها؟؟ لم يخالف ديوجين في الواقع مبدأه بل علي العكس أراد أن يرد

^٥ - Diogenes Laertius :- Lives of eminent Philosophers ,vol 1. trans
by : R.D.Hicks. Harvard University press. 1972. B1X. 57.p.469.

^٦ - G.S.Kirk & J.E.Raven :- Pre-Socratic Philosophers, Cambridge
University press, 1963. p.434.

^٧ - J.Burnet : - op cit ,p.353, N1.

^٨ - K. Freeman :- Ancilla to the pre-Socratic Philosophers. Basil
Blackwell. Oxford. 1948. fr 1, p.87.

معاصريره إلى الأسس البديهية الأولى للفلسفة اليونانية الجديرة في رأيه بأن
تبنى عليها كل فلسفة تالية.

لقد أثر ديوجين الواحدية لمبررات لعل من أبرزها :-

أولاً: بدت له هذه الواحدية تقضى علي الخلافات وأشكال التناقض التي رأى
معاصريره يقعون فيها. أو كما يعبر عن ذلك بقوله "يستحيل خروج الأشياء
إلى الوجود؛ وفناءها منه وتأثير بعضها علي البعض الآخر بالنفع أو
بالضرر وامتزاج بعضها البعض لو كانت هناك كثرة في المبادئ الأولى
وأن هذه الأشياء لا تنتمي جميعاً إلى جوهر واحد يتميز بالعديد من الصور
والتحولات".^(٩) فلن يكون هناك فعل ولا انفعال ولن ينبت النبات من
الأرض ولن يولد الحيوان. وقد أطرى أرسطو نفسه هذا الرأي بقوله "وفي
هذا الصدد كان ديوجين علي صواب عندما أكد علي أنه مالم تكن الأشياء
جميعاً آتية من مادة واحدة فلن يحدث علي الإطلاق الفعل والانفعال بين
الأشياء فلن يتحول الحار إلى بارد ولا العكس".^(١٠) ود ديوجين يعتمد في
مبرره هذا - كما يقول بارنيس - علي مقولة ديمقريطس "الشبيه يؤثر علي
الشبيه" ، فيجب أن يكون ما يؤثر وما يتأثر من جوهر واحد لأنه من
المستحيل علي الأشياء المختلفة المتميزة أن يؤثر أحدها علي الآخر^(١١).

ثانياً: لو قلنا بالكثرة بين المبادئ الأولى، سوف يغدو التناغم الملموس
دائماً بين جوانب العالم المختلفة محض سخافة. ينهار كل هذا النظام الدقيق

^٩ - Ibid, fr 2,p.87. & J. Burnet :- op cit , fr 2 ,p. 353.

^{١٠} - Aristotle :- On Generation and Corruption, trans by : H.H
Joachim. " 1, Ch6, 322b21 p. 420.

^{١١} - J. Barnes :- Op cit, p.571.

القائم في الوجود. فهذا النظام الغائي في الطبيعة المعتمد علي العلل والمعلولات من عمل مبدأ واحد عاقل ولا يمكن أن يكون من عمل مبادئ عدة^(١٢).

ثالثاً: أثر ديوجين الواحدية لإيمانه بمبدأ الإيليين في إنكار الكون والفساد. فقد روى ديوجين لائرتوس أن الأبوللوني "أكد علي أنه لا شيء يأتي إلي الوجود ولم يكن من قبل موجوداً كما لا يفنى شيء إلي اللا وجود"^(١٣). لقد رأى ديوجين أن تصورات معاصريه أنصار الكثرة ليست بمأمن من هجمات الإيليين، ولا تدحض أدلتهم، فرأى أن المخرج من أحبولة الإيليين يكون بالعودة إلي الفرض البسيط القديم والذي اتفق عليه الجميع وهو انه أياً ما كان الشيء الذي يوجد وأياً ما كانت التغيرات الظاهرية التي تحل عليه، فمن المحتم أنه يظل في الأساس علي ما كان عليه من قبل"^(١٤). غير أن إيمان ديوجين بهذا المبدأ الإيلي أوقعه هو نفسه في صعوبة تهدد مذهبه كله بالانهيار إنها الحجة الإيلية القائلة لا توجد أي طريقة من الممكن أنه يخرج بها عالم التغير والحركة من عالم الوحدة. وكان الذي ألقى بطوق النجاة - علي حد تعبير جثري - إلي ديوجين من هذه الصعوبة هو ليوقيبيوس Leucippus في قوله بالخلاء ورفض مساواة الإيليين بين الخلاء وبين اللا وجود"^(١٥). فقال ديوجين بالخلاء ليخرج من هذا المأزق وليجعل هناك مجالاً تتحول منه المادة الأولي من الوحدة إلي التعدد.

¹² - W. Jaeger : - The Theology of the Pre-Socratic Philosophy, at Clarendon press, Oxford, 1948, p. 165.

¹³ - Diogenes Laertius :- op cit, vol 1, B1X, 57, p.471.

¹⁴ - W.K.C. Guthrie :- Op cit, p.367.

¹⁵ - Ibid, p.368.

رابعاً: كما أن ديوجين وجد الثنائية التي قال بها أنكساجوراس "العقل المفارق + المادة" غير مقنعة؛ إذ لا وجود في رأيه لها. وإنما الذي يوجد مادة أولى وكل الأشياء تحولات لها والعقل نفسه كامن فيها. لقد كانت المادة لدى ديوجين كما كانت لدى أسلافه الأيونيين مفعمة بالحياة والشعور. والعقل يعمل عمله في الطبيعة من الداخل. أما أنكساجوراس فقد فصل العقل عن المادة فصلاً تاماً مما أوقعه في رأى ديوجين في صعوبة كيف يمكن للعقل أن يحدث أي تأثير علي عالم مكون من عناصر متداخلة معاً إذا كان هذا العقل نفسه مفارقاً لها؟؟^(١٦)

ويمكننا استعراض جوانب الواحدة المادية لدى ديوجين في النقاط التالية:

- أ- الهواء مادة الوجود الأولي.
- ب- الهواء ونشأة العالم.
- ج- الهواء والالوهية.
- د- الهواء والنفس والأحياء.

وسوف نتناول كل جانب بشيء من الإيضاح:

أ- الهواء مادة الوجود الأولي:

كان الجوهر الباطني لأي شيء لدى ديوجين هو الجوهر الباطني لكل شيء آخر، لا يمكن إلا أن يكون واحداً. كل شيء متمثل في الواقع أما التغيرات والاختلافات المشاهدة فليست إلا تحولات في المادة الأولي. والتغير الكوني مجرد تغير سطحي فحسب، وليس هناك نشوء لأي أشياء جديدة.

نادى ديوجين الأبوللوني إذن بالرأي الأيوني الذي يرى ضرورة أن تكون مادة العالم الأولي جوهرأ واحداً. ورأى أنها مادة محددة الكيف فهي "الهواء" ولكنها غير محددة الكم لإيمانه بالخلاء ، وقد تواترت روايات

¹⁶ - W.Jaeger :- Op cit, p. 166.

تاريخية كثيرة تؤكد علي أن الهواء كان المادة الأولى لديه، وتكذب ما ذهب إليه نيقولاوس الدمشقي "Nicolaus of Damascus" وفورفوريوس Porphyry قديماً وجون إريمان حديثاً بأنها كانت وسطاً بين النار وبين الهواء".^(١٧) ومن المحتمل أن سبب خطأ هؤلاء قول ديوجين إن النفس والتي بالقياس عليها يعين الجوهر الأول كانت من جوهر مكون من هواء حار".^(١٨) ومن الروايات التي تؤكد علي أن الهواء كان الجوهر الأول لدى ديوجين رواية أرسطو القائلة "إن أنكسمنيس ود يوجين يجعلان الهواء الأسمى والأعظم بسلطة بين كل العناصر".^(١٩) ورواية سمبليقوس حيث ذكر "أن جوهر الوجود لدى ديوجين كان الهواء وهو لامتناهي وأبدي ومن خلال تكاثفه وتخلخله جاءت الأشياء المختلفة إلي الوجود".^(٢٠) ورواية ثيوفراستوس "إن الهواء كان المادة الأولى التي منها تنشأ الأشياء الأخرى لدى ديوجين".^(٢١) وكرر نفس الرواية ديوجين الأثرتوس وأيتيوس "Aetius" وبلوتارخوس Plutarchus.^(٢٢)

ويقدم ديوجين مبررات عديدة يؤكد بها علي أن الهواء مادة الوجود

الأولي ومعظمها معتمد علي الخبرة العملية:

¹⁷ - J.E. Erdmann :- op cit.p.25.N 1.and vide :- G.S.Kirk & J.E.Raven :- op cit .p.435.

¹⁸ - E.Zeller :- A history of Greek Philosophy, trans by: S.H.Allyer, vol 1, Longmans Green and Co. ,London, 1881, p. 288.

¹⁹ - Aristotle :- Metaphysics, trans by : D. Ross, B 1,ch 3, 984a5 ,p. 502.

²⁰ - J. Barnes :- op cit .p. 569.

²¹ - Ibid , p. 356.

²² - Diogenes Laertius :- op cit , vol 11, B1X, 57, 471.

أولاً: الهواء ضروري لتقوم الحياة، فلا يمكن أن يعيش البشر ولا الحيوان إلا بفضل تنفس الهواء، فإذا غاب عنهم الهواء ماتوا، انه موجود في كل شيء ولا يوجد أي شيء إلا ويشارك بنصيب فيه، حتى وإن كانت هذه المشاركة تتباين من موجود لآخر، ومن وقت لآخر^(٢٣).

ثانياً: لأن الهواء أعظم العناصر قدرة علي تغيير طابعة والتحول من صورة لأخرى مما يمكنه من أن يكون الجوهر الأول للموجودات، وليست الموجودات سوى صوراً متحولة له. يقول ديوجين "هناك العديد من الصور للهواء، فهو يمر بالعديد من التحولات، فيكون حاراً وبارداً جافاً ورطباً ساكناً ومندفعاً وله العديد من الصور الأخرى وعند لامتناهى من التحولات في اللون والرائحة"^(٢٤). [Fr 5]

ثالثاً: أن الهواء لا يكون في الكائنات الحية مجرد عنصر الحياة الذي تتنفسه كل الموجودات فحسب، بل هو أيضاً الشيء الذي تعتمد عليه النفس والقوة الذهنية في وجودها اعتماداً أساسياً، لدرجة أنهما تختفيان من الوجود سريعاً بمجرد مغادرة النفس الهوائي للجسم"^(٢٥).

هكذا كان الهواء المادة الأولى للأشياء جميعاً لدى ديوجين، هو الذي يسير ويدبر كل الأمور. فمن الغرابة إذن أن نجد "بارنيس" يقرر أن الهواء لم يكن المادة الأولى لدى ديوجين، بل كانت جسماً شفافاً مختلفاً عن العناصر الأربعة، ليست له طبيعة مميزة، وإنه كان إرهابه للهيولي لدى أرسطو^(٢٦).

²³ - J. Burnet :- Early Greek Philosophy , fr 4, p. 354.

²⁴ - Ibid, fr 5, p. 354.

²⁵ - K. Freeman :- Ancilla ...,fr 3, p. 88.

²⁶ - J. Barnes :- op cit , p. p. 575- 576.

اعتماداً علي أن سمبليقوس لم ينسب بالاسم إلي ديوجين القول بالهواء كمبدأ أول، كما لا يورد شهادة نصية تدعم هذه النسبة. إننا نرفض تقرير بارنيس هذا لأن فيه تكذيباً للروايات التاريخية المتواترة من أناس كانوا أقرب زمناً إلي ديوجين وطالعوا فعلاً مؤلفه من أمثال أرسطو، وسمبليقوس و ثيوفراستوس، بل لو كان "بارنيس" علي صواب لكان من الغريب علي واحد مثل ثيوفراستوس الأرسطي المتطرف أن لا ينتبه إلي مثل هذا التفسير^(٢٧). كما نتفق مع إدوارد زيلر E. Zeller في رفضه لما يذهب إليه "Ritter" بأن المادة الأولى لدى ديوجين لم تكن الهواء الجوي المعروف بل كانت نوعاً أعظم شفافية منه، ومختلطاً بالنار؛ نرفضه ليس فقط لأن كل الروايات التاريخية وكذلك إيضاحات ديوجين نفسه تتحدث عن الهواء علي "أنه ذلك الذي عادة ما يسمى الهواء بيتنا"، بل لأنه بالاعتماد علي مبادئ ديوجين نفسه يغدو من المستحيل علي ديوجين أن يشتق كل الأشياء من خلال عمليتي التكاثف والتخلخل وأن يبحث عن المبدأ الأول الأصلي ليس في عنصر الهواء المعروف بل في نوع خاص وغريب من الهواء".^(٢٨)

إذا كان الهواء لدى ديوجين هو أصل العالم ومادته فكيف نشأ العالم منه إذن؟؟

²⁷ - G.S.Kirk & J.E. Raven : - op cit , p. 439.N 1.

²⁸ - E. Zeller :- op cit, p. 88.

ب - الهواء ونشأة العالم:

آمن ديوجين بواحدية مادية قوية تنظر إلى الهواء علي أنه المادة الأولى للوجود، وكل الموجودات ليست سوى تحولات وأشكال مختلفة من هذه المادة الأولى. وعن الكيفية التي بها نشأ العالم بكل موجوداته من هذه المادة الأولى الواحد يقول ديوجين "إن هذا حدث بفعل التكاثر والتخلخل، إذ في البدء كان الهواء في حالة حركة دائمة. فحدث أن أصبحت هناك كثافة في جهة وخفه في جهة أخرى فتجمعت الأشياء الكثيفة معاً في أسفل وكونت كتلة صلبة أصبحت هي الأرض وبالطريقة نفسها صعدت الأشياء الخفيفة إلى أعلى وشكلت في الموضع الأعلى الشمس".^(٢٩) [Fr12]

وكان ديوجين ملزماً بأن يقل بهذه الحركة إلى أعلى وإلى أسفل أولاً من صفتي الثقل والخفة. ثانياً من مبدأ الحيوية المفطور في المادة بوصفها كذلك.^(٣٠)

أما لو سألنا ديوجين الأبوللوني عن السبب الذي يجعل مادته الأولى في حالة حركة دائمة منذ الأزل فكانت إجابته لوجود العقل - قوة الحياة - فيها. وهذا ما تعبر عنه الشذرة الخامسة التي يقول فيها ديوجين "يبدو لي أن ذلك الذي يمتلك العقل هو ما يسميه البشر "الهواء" ولهذا السبب يسيّر ويوجه الأشياء جميعاً." ^(٣١) وكان برهانه علي ذلك بسيطاً، إذ لما كان الهواء هو الذي ينفذ ويتخلل الأشياء جميعاً بلا عائق فإنه المادة التي تتحكم وتسيطر، ومن ثم يجب أن يكون صاحب فكر وعقل. وهو برهان مأخوذ من أنكساجوراس علي حد قول بارنيس^(٣٢).

²⁹ - J. Burnet :- op cit , fr 12 , p. 356.

³⁰ - E. Zeller :- op cit , p. 292.

³¹ - K. Freeman :- op cit, fr 5, p. 88.

³² - J. Barnes :- op cit, p. 580.

هكذا يضيف ديوجين الأبوللوني إلى "الهواء" مبدأ أنكسمنيس العقل لدى انكساجوراس. فكان الهواء المزود بالعقل هو المسئول لديه عن نظام العالم وعن صور تعاقب موجوداته. وإن كان ديوجين يختلف عن انكساجوراس في أنه جعل العقل قائماً في المادة الأولى وحالاً في الوجود كله. ولم يفرد له مكاناً منعزلاً كما فعل انكساجوراس من قبل. ويرى ثيودروس جومبرتز Th. Gomperz أن ما قام به ديوجين من توفيق بين مادة أنكسمنيس وعقل انكساجوراس كان وراءه دافعان: ١- أن نظرية المادة التي قال بها انكساجوراس بدت له سخيفة وغير مريحة، والذي يجعلنا نقول ذلك واقعة أن ديوجين أسقطها من حساباته بكل بساطة. ٢- أن ديوجين كان مهتماً بربط العقل "أو مبدأ النظام في الكون" بوحدة من صور المادة التي نعرفها، وبهذه الطريقة وحدها بدا له أنه سيطرة العقل وانتشاره أمراً واضحاً ومفهوماً^(٣٣).

ولم يكن الهواء مسئولاً فحسب لدى ديوجين عن نشأة العالم وموجوداته بل كان مسئولاً كذلك عن بث ما يشاهد في العالم من نظام دقيق وغائية، تدلان علي أن هذا العالم جاء علي أفضل صورة ممكنة. "إنه ما كان له "الهواء" أن يتم مثل هذا النظام ويضع لكل الأشياء معايير دقيقة بدون وجود العقل فيه (أعني) دون أن يكون لكل شيء معايير التي لا يحيد عنها، أي دون أن تكون هناك معايير تضبط تحولات الصيف والشتاء والليل والنهار.. الخ."^(٣٤) ولما كان العالم بكل موجوداته نشأ من الهواء وإليه يعود،

³³ - Th. Gomperz :- Greek Thinkers , trans by : L. Magnus, vol 1, John Murray, London, 1920, p. 373.

³⁴ - J. Burnet :- op cit, fr 3 p. 354.

والهواء المدبر للعالم أجمع، فالنتيجة المنطقية علي ذلك القول بمذهب "وحدة الوجود". فالكل واحد إنه "الهواء" لدى ديوجين ، أو بعبارة أخرى كل شيء يشارك في هذا الهواء بنصيب محتوم . والاختلافات بين الأشياء ليست سوى اختلافات في الدرجة التي تشارك بها هذه الموجودات في الهواء . لقد وحد ديوجين -كما يقول زيلر- بين الكثرة اللا متناهية للمواد الجزئية وبين المستويات المتعددة للتخلخل والتكاثف فجعل الهواء في مستوى من مستويات التكاثف يصبح ماءً، وفي آخر يصبح لحماً، وفي ثالث حجراً^(٣٥). يقول ديوجين معبراً عن ذلك "لا يمكن أن يوجد شيء لا يشارك فيه، غير أنه لا يشارك فيه كل شيء بنفس المقدار، فهناك العديد من الصور للهواء، ويمر بالعديد من التحولات، ولكن من المستحيل أن يكون هذا الاختلاف بالكبر الذي يسقط كل فكرة تقول بتمائل الأشياء جميعاً في الجوهر الأول"^(٣٦). فإذا ما اعترض معترض علي ديوجين بالإشارة إلي ما يوجد من تقلب بالغ السرعة في الحياة وفي الوجود، وكيف يمكن لمادة واحدة "الهواء" أن تكون مسئولة عن هذه الكثرة من الصور الهائلة، كانت إجابته علي هذا الاعتراض بالإشارة إلي ما يوجد من تقلب بالغ السرعة كذلك في صور وأشكال الهواء نفسه^(٣٧).

نشأ الكون إذن من حركة الهواء الأبدية. واتخذت الأرض شكل اسطوانة واستقرت في مركز الكون تدور حولها الأجرام السماوية وبنفس الطريقة نشأت عوالم لاحصر لعددتها في رأي ديوجين^(٣٨). ولكن لا تتفق الروايات

³⁵ - E.Zeller :- A history vol 1, p. 292.

³⁶ - J. Burnet :- op cit .fr 5, p. 3540

³⁷ - J. Barnes :-The Pre-Socratic Philosophers , p.280.

³⁸ - Diogenes Laertius :- op cit, Vol 11, 57, p.471.

التاريخية حول إن كان ديوجين يقول بعوالم كثيرة معاً، أم بتعاقب زمني لعالم واحد فقط يعقبه آخر. والرأي المرجح في ضوء قول ديوجين بالخلاء وامتداد المادة اللامتناهي ما قاله جثري W.K.C.Guthrie من أن ديوجين يقول بوجود عدد لا متناهي من العوالم الموجودة معاً وكذلك المتعاقبة في دورات لا نهاية لها^(٣٩).

لن نستعرض بقية آراء ديوجين الفسيولوجية والطبية والفلكية هنا لعدم ارتباطها بنقطة تركيزنا، كنظريته مثلاً في الظواهر الجوية، والأجرام السماوية وفيضان النيل .. الخ، وسوف نكتفي فحسب بالإشارة إلى آثار نظريته الواحدة المادية التي تبدو هنا وهناك في تفسيراته الكونية.

فنجد المؤرخين يذكرّون عنه "أنه شبه الأجرام السماوية بالأحجار الملية بالنقوب، وأن هذه النقوب هي فتحات تنفس العالم".^(٤٠) ومعنى ذلك أن ديوجين آمن مثل أنبادوقليس وانكساجوراس بأن العالم معلق في الهواء الخارجي، أحياناً ما يهزه الهواء فيحدث الزلزال^(٤١). ومعناه كذلك أنه أعاد إحياء المفهوم الفيثاغوري القائل "إن الكون يتنفس من الخلاء المحيط به من الخارج، وإنه كائن حي يتنفس الهواء"^(٤٢).

كما اعتمد ديوجين كذلك علي واحد يته هذه في تفسير ظاهرة المغناطيسية كما ذكر الاسكندر الأفروديسي .. "إذ حتى الجواهر غير الحية -المعادن- كانت لديه تتنفس، ولكن لا تستشق الهواء الموجود في الغلاف الجوي، بل الرطوبة، فكل معدن بما في ذلك الحديد والمغنطيس يفرز إفرازاً

³⁹ - W.K.C. Guthrie :- op cit , vol 11, p. 371.

⁴⁰ - J. Burnet :- op cit ,p. 356.

⁴¹ - K. Freeman :- The pre-Socratic Philosophers , p 281.

⁴² - W.K.C. Guthrie :- op cit, p.371.

ويستتشق إفرازاً آخرأ. ولما كان حجر المغناطيس "أكثر أرضية ومن خليط أكثر هشاشة" فإنه يجذب الرطوبة أكثر مما يفرزها، فيجذب إليه إفراز الحديد. ود يوجين يعتمد هنا علي مبدأ أنبادوقليس "الشبيه يؤثر علي الشبيه"، وكذلك يطبق نظرية أنبادوقليس في المسامات والإفرازات^(٤٣).

ج- الهواء والألوهية:

أدى التقدم الذي حل بالعلوم الطبيعية والفلكية والطبية في عصر ديوجين إلي تزايد الإحساس بالغائية في الكون، وكذلك إلي تزايد الإحساس بالمغالطة في اعتبار المادة الفوضوية هي المسئولة عن العمليات والنظم القائمة في الكون كما اعتقد الأيونيون من قبل . فأصبحت الحاجة ملحة آنذاك إلي افتراض قوة إضافية أخرى إلي المادة الأولى الأيونية تقوم مقام الصانع المدبر لهذا العالم ونظامه. ورأى ديوجين أن هذه القوة -العقل- ملازمة للمادة الأولى ومتطابقة معها، ومن ثم فهي الإله.

تبرز ألوهية الهواء لدى ديوجين في مجموعة الصفات التي خلعها ديوجين علي الهواء في نسقه. ففي الشذرة الخامسة له يصف الهواء بأنه "المادة الأولى التي منها تصنع الأشياء جميعاً، وهو لانهاثي في المدى والكمية، كما أنه أزلي أبدي، منظم ومسير للأشياء جميعاً، إنه إله في ذاته، قائم في كل مكان، مدبر لكل شيء حال في كل شيء، لايمكن أن يوجد شيء ولا يشارك بنصيب فيه".^(٤٤) وفي شذرة ثمانية نراه يقيم مقابلة بين الهواء الإله الخالد وبين موجودات العالم الفانية فيقول: "وهذا المبدأ في ذاته أزلي خالد،

⁴³ - Ibid ,p. 373.

⁴⁴ - K. Freeman :- op cit, fr 5, p. 88.

أما الموجودات الأخرى غيره، فإن وجود بعضها فناء لبعضها الآخر".^(٤٥) إن الجوهر الذي تتألف منه الأشياء جميعاً لابد أن يكون أبدياً ثابتاً. ولا يكتفي ديوجين بذلك، بل ينسب إلي الهواء الصفات الروحية كالقدرة المطلقة، والعلم الشامل فيقول: "يبدو لي واضحاً أن هذا المبدأ عظيم وقوي وأبدي وخالد، وذو علم محيط بكل شيء".^(٤٦) ولا يتوقف عند هذا وإنما يرد كل صور الهواء إلي اختلافات في الألوهية - كما فعل أنكسمنيس من قبل - ويرى جثري أنه من الطبيعي أن نستخلص من نص ديوجين السابق أن الصورة الأنقى للهواء - والتي هي العقل (الإله) - صورة أكثر حرارة من الهواء الموجود داخلنا وأعظم كمالاً في قدراته علي الإحاطة والعلم من قدراتنا نحن البشر^(٤٧). وينسب ديوجين إلي الهواء صفة العقل فيقول "يبدو لي أن ذلك الذي له العقل هو الذي يسميه البشر الهواء أنه الذي يسير ويدبر الأشياء جميعاً، رتب كل شيء وحال في كل شيء...".^(٤٨) ونحن نتفق مع بارنيس فيما يذهب إليه من أن الهواء لم يكن كله إله لدى ديوجين بكل صورته، فلم تكن محملة بالعقل لديه إلا الصورة الحارة الجافة للهواء^(٤٩).

يقوم لأهوت ديوجين علي نظريتين: مذهب حيوية المادة، ومذهب وحدة الوجود. فالهواء (الإله) لديه أساس الحياة، إنه العقل في الوجود، كما أن كل الموجودات تشارك فيه. وهو الذي بث النظام الدقيق ورتب العالم علي خير وجه ممكن. وقد رأى بارنيس في لاهوت ديوجين "أول صياغة

⁴⁵ - J. Burnet :- op cit, fr 7, p.355.

⁴⁶ - Ibid, fr8, p.355. & K. Freeman :- op cit.fr8.p. 89.

⁴⁷ - W.K.C. Guthrie :- A history of Greek Philosophy .vol 1, p.369.

⁴⁸ - J. Burnet :- op cit, fr 5 , p.354.

⁴⁹ - J. Barnes :- op cit, 582.

واقية للبرهان الغائي علي وجود الإله (برهان النظام) ^(٥٠). حيث يبدأ البرهان لديه من مقدمة "كل شيء قائم حولنا منظم علي أفضل طريقة ممكنة"، وينتهي إلي النتيجة "هناك منظم عاقل نظم ودبر الأشياء جميعاً". كما يلاحظ أن المقدمة مأخوذة من شهادة الخبرة العملية والنتيجة تتبع من المقدمة مباشرة.

كان الهواء لدى ديوجين علة فاعلة نظمت الوجود علي خير وجه ممكن، وعلة مادية له أيضاً منها نشأ الوجود، وفي الوقت نفسه علة غائية له، فالوجود ينتهي إليه. كان الهواء لديه علة باطنية تعمل عملها في الوجود من الداخل، ومن الواضح فيما يقول فرنر بيجر W. Jaeger أن ارتداد ديوجين إلي الواحدية كانت له أسباب لاهوتية؛ إذ بدت له الواحدية المادية الفرض الأكثر إقناعاً من نظرية الآلهة الستة المتصارعة لدى أنبادوقليس، حتى عندما تتخذ صورة الكروي الواحد المتناغم. كذلك بدت له أكثر إقناعاً من إله "النوس" Nous المنعزل لدى أنكساجوراس ^(٥١).

أفترض ديوجين الأبوللوني العقل والالوهية في مادته الأولى لأنه بغير ذلك يكون من المستحيل للأشياء أن تنظم وتترتب بحكمة واقتدار كما هي الآن. فجمع ديوجين بين أنكسمنيس وأنكساجوراس واعتمد كذلك علي هيراقليطس الذي أكد علي أن هناك معايير دقيقة تحكم كل تغير طبيعي، وأن اللوغوس يحمي هذه المعايير. غير أن الالوهية لدى ديوجين تتجاوز هيراقليطس بكثير. فلم يكن اللوغوس يتدخل لديه في كل مناسبة، أما لدى ديوجين فكان كل حدث طبيعي يضبطه بشكل مباشر العقل. فلا وجود لحالات الشذوذ الجزئية في النظام المطرد والتي كان يُسمح بها في نسقى

⁵⁰ - Ibid , p. 576.

⁵¹ - W.Jaeger - op cit, p. 166.

انكسيميندر وهيراقليطس شريطة أنها تُضبط في آخر الأمر - لا وجود لها عند ديوجين^(٥٢).

لا يكتفي ديوجين في تدليله علي الغائية الإلهية في الطبيعة بإثبات وجودها في مسار الأحداث الطبيعية، بل يقوم بإثباتها في طبيعة الإنسان وغيره من الكائنات الحية. حيث يتبع البشر والكائنات الحية في حياتهم نظاماً دقيقاً من وضع العقل الإلهي، فهو الذي يحرك البشر ويسيرهم وله السلطة علي كل الأشياء^(٥٣). وسوف نتوسع في استعراض ذلك إبان حديثنا عن علاقة الهواء بالنفس والأحياء . وما يكفي قوله هنا هو أن ديوجين في كل تدليله هذا علي الغائية الطبيعية يريد إيصال معلومتين لنا:

الأولي:

إن الإله لا يمكن معرفته إلا بشكل غير مباشر، لأنه كامن خلف أعماله، مثل النفس تحرك الجسم دون أن تكون مرئية ، "العلاقة تتطابق لدى ديوجين بين النفس وعلاقتها بالجسم وبين الإله وعلاقته بالعالم وهو تطابق ينبع حتماً من توحيد ديوجين للمبدأ الأول "الهواء" مع النفس والعقل".^(٥٤)

والمعلومة الثانية :

أن العالم ملئ بالآلهة، ليس علي نحو ما قال به طاليس، إذ لم تعد الطبيعة لدى ديوجين إلهاً خفياً، بمعنى أن هناك إله قائم في الطبيعة هو الذي يسيرها ويدبر أمر كل صغيرة وكبيرة فيها. ومن ثم أعلن ديوجين أن هوميروس لم يكن مؤلفاً للأساطير الخرافية، بل استخدم الأساطير فحسب

⁵² - G.S.Kirk & J. E. Raven :- op cit, p.441.

⁵³ - Ibid. p. 442.

⁵⁴ - W. Jaeger :- op cit, p.169.

كأدوات مساعدة يقص من خلالها الحقيقة، وكان زيوس الذي قال به هو الهواء ولا شيء غيره^(٥٥).

لم يسلم برهان الغائية والنظام الذي يقدمه ديوجين في لاهوته الواحدى المادى من الهجوم فقد هاجمه بارنيس بشدة؛ **أولاً**؛ لأنه لا تكشف كل جوانب العالم عن جمال يماثل ذلك الجمال الذي يقول به البرهان . فهناك جوانب قبح وسوء وفوضى فيه. **ثانياً**؛ لا يبدو العالم في تقدير بارنيس مشتملاً على غرض وغاية بأي حال من الأحوال . فلا هو مخطط من أجل تحقيق غاية معينة ولا هو منظم أصلاً. **ثالثاً**؛ إن القضية القائلة كل شيء منظم يدل على وجود منظم له ليست قضية صادقة صدقاً ضرورياً كما أنها ليست فرضاً عملياً^(٥٦). ونقد "بارنيس" السابق يسرى على كل من رفع البرهان الغائى على وجود إله وليس على ديوجين وحده، كما أنه لا يخلو من نوع من المغالاة واتخاذ بعض حالات الشذوذ والفوضى القليلة جداً معياراً عممه على الكل الأكبر. وهو انتقال لا يجوز منطقياً فمن الجائز لنا أن تنتقل من الأغلبية المنظمة من الظواهر للحكم على الكل نفسه بالنظام وليس من مجرد حالات صغيرة شاذة .

د- الهواء والأحياء والنفس:

رأينا كيف أكد ديوجين على مشاركة كل الأشياء بما فيها البشر والحيوانات بنصيب في الهواء فهي تتنفس الهواء وهو عماد حياتنا. وعندما يغادرها الهواء فإنها تموت. هكذا يبسط ديوجين واحد بته المادية على كل

⁵⁵ - Th. Gomperz :- Greek thinkers ,p. 375.

⁵⁶ - J. Barnes .- op cit, p. 354.

شيء في الوجود فالهواء للبشر والحيوانات يمثل لهم النفس والحياة والعقل^(٥٧). ولا يكتفي ديوجين ببسط واحد يتة بقوله إن الهواء أساس الحياة في كل الكائنات الحية بل يجعل النفس القائمة في كل هذه الكائنات جزءاً من هذا الهواء الكوني حيث قال "والنفس في كل الحيوانات واحدة إنها الهواء، ولكنه هواء أكثر حرارة من ذلك الهواء المحيط بنا وأكثر برودة من الهواء المحيط بالشمس^(٥٨). غير أنه يبادر باستبعاد النتيجة التي حدث وتوصل إليها من بعدد الرواقيون عندما قالوا بالأخوة العالمية والتعاطف الكوني بين كل الكائنات لأنها تشارك جميعاً في النار الإلهية . يبادر ديوجين فيستبعد أن يفهم من كلامه الدعوة إلى أخوة كونية فهناك فروق عظيمة بين نفوس البشر وبين نفوس بقية الكائنات الأخرى تحول دون هذه النتيجة فيقول: "ولا تكون درجة حرارة هواء نفوسنا مماثلة لدرجة هواء نفوس الحيوانات ، بل ولا تكون متماثلة بين الموجودات البشرية المختلفة نفسها". غير أن هذا الاختلاف في الهواء لا يكون عظيماً بل هو اختلاف دقيق قد يوحى للوهلة الأولى بأنه لا يزال متماثلاً.^(٥٩)

إن التنوع الشديد الذي رأينا ديوجين يؤكد عليه أنفاً في صور الهواء حسب تكاثفه وتخلخله يستدعي كذلك تنوع الحيوانات والكائنات الحية وتعددتها، ومن ثم يقضى علي أي احتمال للقول بوجود أخوة كونية. وقد استمر ديوجين في الشذرة الخامسة يؤكد بشدة علي هذا التنوع بين الكائنات يقول: "لا يشبه واحد من الحيوانات آخرأ لا في الشكل ولا في أسلوب العيش

⁵⁷ - K. Freeman :- Ancilla....., fr 4, p.88.

⁵⁸ - J. Burnet :- op cit, fr 4, p. 355.

⁵⁹ - K. Freeman :- op cit , fr 5, p. 88.

أو في العقل ، بسبب العدد الهائل منها "الناتج من" التغيرات والتنوعات المختلفة في الهواء، هذا رغم أن جميع الأشياء ترى وتسمع و تحيا بواسطة شيء واحد -الهواء- ولديها جميعاً جزء من العقل الذي هو في الأصل آت من هذا الجوهر الأول.^(١٠)

الهواء أساس الحياة والعقل والنفس في كل الكائنات الحية لدى ديوجين. ولم يكن سمبليقوس وحده الذي نسب ذلك إلي ديوجين، بل نسب إليه نفس الرأي أرسطو فقال : "أكد ديوجين و آخرون أن النفس تكون الهواء لأنه اعتقد أن الهواء هو المبدأ الأول والأعظم شفافية ولهذا السبب تكن لديه القدرة علي التوالد والإيجاد، وبوصفه المبدأ الأعظم شفافية لديه القدرة علي المعرفة."^(١١) أما عن المكان الذي تشغله النفس في الإنسان فلا نجد ديوجين يحدد لها موضعاً بعينه كالقلب أو المخ، بل كانت النفس لديه هي النفس الحار الذي يدور مع دوران الدم في كل شرايين الجسم.^(١٢) وإذا كانت كل الكائنات تشترك في الهواء، فهناك جزء من الإله في كل كائن من الكائنات. لو كما روى ثيوفراستوس ذلك في معرض حديثه عن نظرية ديوجين في الإحساس "إن الهواء لديه الموجود داخلنا هو ما يقوم بالإحساس ومن ثم فلدى كل منا جزء صغير من الألوهية والدليل علي ذلك أنه لو كانت معرفتنا مستمدة من أشياء أخرى غير الإله ما كان لعقولنا أن ترى ولا أن تسمع."^(١٣)

⁶⁰ - J. Burnet :- op cit , fr 6, p. 355.

⁶¹ - Aristotle :- On the soul ,trans by : J.A. Smith, B 1, ch2, 405b21, p. 634.

⁶² - J. Burnet :- Early Greek Philosophy ,p. 358.

⁶³ - W.Jaeger :- The Theology.....,p. 171.

كما يؤكد ديوجين علي أن كل الكائنات تتنفس الهواء، وقد سبق وأن رأينا كيف أثبت أن المعادن تتنفس. والآن سوف نرى أنه يؤكد علي أن الأسماك تتنفس الهواء. فقد ذكر أرسطو " أن كل من أنكساجوراس ود يوجين يؤكدان علي تنفس كل الكائنات، ويوضحان الطريقة التي تتنفس بها الأسماك والمحار، فيقول ديوجين: "إن السمك عندما يخرج الماء من خياشيمه يقوم بإبقاء الهواء العالق به في الخلاء الموجود في الفم. فقد اعتقد ديوجين أن الماء فيه هواء." وقد انتقد أرسطو هذا التفسير لأنه لا ينكر سوى شطراً واحداً من العملية الطبيعية ويغفل تماماً الشطر الآخر لأن التنفس يتم بعملية شهيقي وزفير، والتفسير السابق لا يقول أي شيء عن الزفير." (٦٤)

لا يجعل ديوجين الأبوللوني الهواء أساس الحياة والنفس والعقل فقط ، بل يجعله أساس الإدراك وكل الأنشطة النفسية والعقلية الأخرى. إذ لما كانت النفس من الهواء في صورته الأعظم خفة وشفافية فإنها أعظم سرعة وحركة في الجسم كله، وتسبب له المعرفة لأنها في الأصل العنصر المشترك بين الأشياء جميعاً. ود يوجين يعتمد هنا علي مبدأ أنبادوقليس "الشبيه يعرف الشبيه". وقد أشار ثيوفراستوس إلي نظرية ديوجين هذه في شذرة طويلة تقول "يحدث الشم بفعل الهواء المحيط بالمخ، وكذلك السمع يقع عندما يُحرك الهواء الداخلي في الأذن بالهواء الخارجي فينتشر الهواء الداخلي حول المخ. وتحدث الرؤية عندما تنعكس صور الأشياء الخارجية علي إنسان العين فيحدث هذا الإنسان -والذي يكون متصلاً بالهواء الداخلي- إحساساً بها .

⁶⁴ - Aristotle :- On Breathing ,trans by : J.A. Smith, in great books of Western world , vol 8, B2 .ch8, 470b30, p. 717.

والدليل علي ذلك أنه عند التهاب أوردة العين لن يكون هناك امتزاج بصورة الأشياء بالهواء الداخلي، ومن ثم لن تكون هناك رؤية رغم انعكاس صور الأشياء علي إنسان العين.^(٦٥) ويحدث التدفق بنفس الطريقة، أما اللمس فلا يقول ديوجين شيئاً عنه. وعن سبب تفاوت قوة الحواس لدى الحيوانات المختلفة يقول ديوجين : " يكون السمع أعظم قوة لدى أولئك الذين لديهم قليل من الهواء في رؤوسهم ، إذ أن مثل هذا الهواء سوف يمتزج بسرعة شديدة ويمر في قناة داخلية قصيرة .. ويحدث الشم عند الإنسان عندما تكون الرائحة المنبعثة متسقة مع الهواء الداخلي فيه . " ^(٦٦) و سبب التفاوت في قوة الإحساس من كائن لآخر تكون حسب نسبة الرطوبة *ικμιας* الموجودة في الهواء القائم في داخل هذه الكائنات؛ فعندما يكون الهواء جافاً يكون العقل ماهراً ، والعكس صحيح. وبوجه عام يفوق الإنسان الحيوانات في قوة الإدراك لأن هذه الأخيرة تتنفس للرطوبة مع الهواء الذي تتنفسه قريباً من الأرض كما أنها تأكل طعاماً رطباً. فإذا ما سُئل ديوجين ولكن الطيور مع أنها تتنفس هواءً نقياً من ذلك الذي يتنفسه الإنسان ومع ذلك فهي أدنى عقلانية منه ، كانت إجابته "لأن أجسامها تشكلت علي شاكلة تجعل (النفس) وهو الهواء لا يدخل فيها مدخلاً صحيحاً ، بل يُحتجز في معدتها فقط." ^(٦٧) أما النباتات فتخلو تماماً من العقل لأنها مصمتة أصلاً. إن الشرط الأساسي لحدوث الإدراك لدى ديوجين أن يتفاعل العضو الجسمي مع الشيء

⁶⁵ - G.S. Kirk & F.E. Raven :- op cit ,p. 448.

⁶⁶ - W.K.C. Guthrie :- op cit , p. p. 375-376.

⁶⁷ - K. freeman :- The Pre-Socratic p.282.

المدرّك ومن ثم نجد ديوجين يذكر أن السرحان الذهني يحول دون الإحساس بما يكون من الناحية الفيزيائية حاضراً في الأعضاء الحاسة.

كما يدخل ديوجين الهواء كذلك في تفسيره للعمليات السيكلولوجية، كالشعور بالمتعة والألم والنوم وغيرها. ففي تفسيره للمتعة يقول : "يحس الإنسان بالمتعة عندما يكون الهواء المختلط بالدم مشابهاً للطبع فينتشر الدم في كل مناطق الجسم فيحس الإنسان بالسرور، أما الألم فيحدث عندما تكون نوعية الهواء الممتزجة بالدم مخالفة للطبع فيتخثر الدم وتصبح حركته بطيئة فيشعر الإنسان بالألم".^(٦٨) ونكر إيتيوس أن ديوجين فسر حدوث النوم بأنه سيطرة الرطوبة على هواء النفس وعندما يُدفع الهواء إلى الصدر والمعدة فقط دون بقية الجسم .^(٦٩) لذلك عد ديوجين السكر عائناً للإدراك تماماً كما عدّه هيراقليطس من قبل . وفسر ضعف إدراك الأطفال الذهني بأنه نتيجة لأن في أجسامهم لا تزال نسبة كبيرة من الرطوبة أكثر من تلك الموجودة لدى البالغين فتمنع الهواء الجاف من النفاذ في الجسم كله^(٧٠).

نسب ديوجين الإدراك كله إلى الهواء الباطني في الإنسان، حيث يدرك الإنسان ما يكون متشابهاً مع الهواء الداخلي والعكس صحيح "قالشبيه يدرك الشبيه". ولا يكتفي ديوجين بالقول بأن الإنسان أو الكائنات الأخرى تتنفس حتماً الهواء الخارجي وأن في داخلها هواء إلهي، بل يؤكد علي أن النطفة الأولى الإنسانية من طبيعة هوائية ، إذ أن للسائل المنوي طبيعة هوائية ، إنه رغبة الدم بمعنى أنه مظهر لدخول الهواء مبدأ الحياة في كل

⁶⁸ - J.Burnet :- op cit ,p. 358.

⁶⁹ - W.K.C. Guthrie :- op cit ,p. 374.

⁷⁰ - Th.. Gomperz :- Greek Thinkers , vol 1, p.376.

ثنائيا الدم . (٧١) وقول ديوجين هذا بالغ الأهمية طالما أن السائل المنوي هو الذي يخرج الحياة والكائنات الحية الجديدة، وطبيعته الهوائية هذه تحمل إشارة هامة علي أن مبدأ الحياة الأول هو الهواء ، ولما كان هذا السائل آت من الدم والذي بدوره مختلط بالهواء بالطبع ، يكون هذا السائل محملاً بالتعقل والإحساس . (٧٢) وبقيّة آراء ديوجين في الفسيولوجيا وعلم الأجنة لا تهمنا هنا، وما نود الإشارة إليه وهو علي اتصال وثيق بنظرية ديوجين الواحدية، هو قول ديوجين "إن الأطفال يولدون وليس لديهم حياة، ولكن معهم "الهواء الحار" وحالما يولد الجنين يتنفس الهواء الخارجي فيندفع الهواء البارد إلي الرئتين فيحرك الهواء الحار فيها فيوهب الجنين الحياة . فلحظة الميلاد مرتبطة بالنفس الأول (٧٣).

فإذا كانت الكائنات متباينة ومتنوعة ولا يشبه أحد منها الآخر، فإن الهواء كذلك هو مصدر القول بنسبية الإحساسات وذاتيتها فلا يمكن أن تكون مطلقة . ومن ثم اتفق ديوجين -كما يرى جثري- مع الذريين في التأكيد علي أن الإحساسات ذاتية ونسبية وهو رأى سوف يكون له بالغ الأثر علي السفسطائيين من بعد . لقد كانت الإدراكات الحسية تختلف لديه وفقاً لطبيعة الهواء -خاصة وفقاً لدرجة حرارته من فرد لآخر (٧٤). ولا يرى ديوجين أي تعارض بين هذه النظرية الذاتية النسبية وبين الفرض الأول القائل بوجود عنصر مشترك للإحساس مفطور في كل الكائنات وهو الهواء الإلهي.

⁷¹ - K. Freeman :- the pre-Socratic Philosophers ,p. 282.

⁷² - G.S.Kirk& G.E. Raven :- op cit, p.451.

⁷³ - G.K.C. Guthrie :-op cit, p.376.

⁷⁴ - Ibid ,p. 377.

لقد كان هدف ديوجين من كل تطبيقاته السابقة للهواء علي الظواهر النفسية والجسمية والطبيعية، إثبات طبيعة منح الحياة والعقل القائمة في الهواء، وترسيخ الواحدية المادية في وجه النزعة الثنائية ، فقام لأجل ذلك بتحويل نزعة حيوية المادة المبكرة إلي مذهب طبيعي مترسخ ولاشك أن قيام أرسطي عظيم مثل ثيوفراستوس بإفراد مساحة عريضة لنظرية مادية كهذه في مؤلف له كتلك المساحة التي أفردها لنظرية ديوجين لخير دليل علي البراعة والعظمة التي بها طبق ديوجين نظريته هذه.

خاتمة الدراسة الأولى :

بعد استعراض جوانب المذهب الواحدي المادي لدى ديوجين الأبوللوني نأتى إلي مرحلة تقييمه فنجد أن شطراً عظيماً منه لم يكن فكراً أصيلاً من ابتكار ديوجين نفسه، بل كان فكراً تلفيقياً أقتبسه ديوجين من أنكسمنيس وانكساجوراس و أنبادوقليس و ليوقيبيوس ، كما لا ننكر كذلك أن بعض النقاط وردت فيه اتسمت بالسطحية والبدائية ولكن رغم هذا التلفيق وهذه السطحية لم يكن هذا المذهب خالياً تماماً من جوانب الإبداع الفكري والتي من أهمها:

١- كان ديوجين الأبوللوني الممثل الحقيقي والأخير للفكر الأيوني في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م ، وتتمثل أهميته الفلسفية فيما أضافه من دماء جديدة في شرايين الطبيعيات الأيونية الواحدة دفاعاً منه عن هذه الواحدة ضد الإيليين. ومحاولة منه للكشف عما بها من قوة وعظمة. فقد أضاف إلي المادة الفوضوية الأولى عند هؤلاء قوة واعية حكيمة.

٢- يحسب لديوجين كذلك ما قام به من مساواة كاملة بين الكون الأكبر العالم وبين الكون الأصغر الإنسان أو بعبارة أخرى المساواة بين العقل الإلهي المسيطر علي الجميع في كل مكان وبين العقل البشرى المسيطر علي الجسم كله. وكانت لهذه الفكرة بالغ الأثر علي الرواقيين فيما بعد.

٣- أن ديوجين أول من صاغ التفسير الغائي للطبيعة صياغة كاملة وواضحة وجعل العقل الإلهي علة فاعلة منظمة نظمت الوجود علي أكمل

وجه ممكن ، وليست علة مستقلة منعزلة عنه كما كانت عند أنكساجوراس.

٤- أثرى ديوجين الطبيعيات الأيونية بدراساته التجريبية المتعمقة في الفلك والطب وعلم الأجنة والطبيعيات. إذ كانت التجربة والممارسة العملية مورداً رئيسياً من الموارد التي استقى منها ديوجين كثيراً من أرائه الطبيعية.

لقد نجح ديوجين في أن يصوغ من مذاهب السابقين عليه الواحدة نظرية متحدة عن العالم جاءت أكثر اتساقاً مع نفسها ، وأقل تعقيداً ، وأعظم وضوحاً ، وأكبر اتساعاً في التطبيق من نظريات أسلافه من الواحديين . وليس أدل علي أهمية ديوجين الكبيرة في سياق الفلسفة اليونانية العام من لصدى القوي الذي كان لفكرة الواحدى في عصره وما تلاه سواء أكان هذا لصدى بالتأثر به أو بالنقد له.

فمن ناحية التأثير به يعتقد فرنر بيجر أن ما ورد في مذكرات كسينوفون عن دور العقل الإلهي في تنظيم الكون وما ورد في محاوره فيليبوس "Philebus" لأفلاطون معتمد علي ديوجين واتجاهه الغائي^(٧٥). وينكر سقراط في "فيدون" أنه درس في صدر شبابه نظرية تقول إننا نفكر بواسطة الهواء وأعجب بها^(٧٦). وردد يوربيدس آراء ديوجين الأبوللوني في مسرحية "المراه الطروادية" Troades فنجد هيكوبا تقول فيها : "إن الهواء هو الإله والعقل للإنسان"^(٧٧). ويبدو أثر ديوجين علي المدرسة الأبيقراطية

^{7٥} - W.Jaeger :- The Theologyp. 170.

^{٧٦} - أفلاطون :- فيدون ، ترجمة : عزت قرني مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٥ ، ص ٢٣٨

⁷⁷ - E. Zeller :- Outlines of the History of Greek Philosophy ,trans by : L.H.

Plamet ,13th ed, Dover Publications inc, New York ,1980. p.70.

واضحاً خاصة في الرسالتين الأبقراطيتين "في المرض المقدس" و"في طبيعة الجنين"^(٧٨). ولا حاجة بنا إلي القول إن التفسير الغائي للطبيعة الذي قال به ديوجين كانت له أهميته العظمى عند أفلاطون وأرسطو والرواقيين . وقد سبق أن رأينا أرسطو يبدي إعجابه برأي ديوجين ، ولا يستبعد فرنر يجر أن تكون أفكار ديوجين قد وصلت إلي الرواق عن طريق كسينوفون ، كما لا يستبعد أن يكون سقراط ورفاقه قد ناقشوا في حلقتهم الفكرية عملاً بعمل ديوجين هذا^(٧٩).

وتمثل هذا الصدى كذلك في موجة النقد التي تعرض لها مذهب ديوجين فقد سخر الشاعران الكوميديان أرسطوفانيس و فيليمون "Philemon" (ولد حوالي ٣٦١ ق.م) من أفكاره . ففي مسرحية "السحب" (تم تمثيلها ٤٢٣ ق.م) يسخر أرسطوفانيس من ديوجين في شخص سقراط والذي ظهر فيها معلقاً في الهواء طالباً أن يوهب الحكمة من الهواء الأعلى بعيداً هكذا عن الأرض وما تحتيه من رطوبة تعوق العقل ، وسخر منه في دعاء سقراط إلي "آلهة التنفس" وفي الجوقة المؤلفة من نساء السحاب اللاتي زودن بأنوف طويلة من أجل استنشاق أكبر قدر ممكن من روح الهواء^(٨٠). أما فيليمون فيعرض بنظرية ديوجين والقول بالأهمية البالغة والحضور القوي للهواء في الكون^(٨١).

وفي عصرنا الحالي انتقد إدوارد زيلر واحدية ديوجين المادية واعتبر أن محاولة ديوجين الجمع بين الواحدية المادية وبين العقل عند

⁷⁸ - W.K.C. Guthrie :- op cit ,p.380.

⁷⁹ - W.Jaeger :- op cit ,p. 167.

⁸⁰ - Th. Gomperz :- op cit ,p.376.

⁸¹ - K. Freeman:- The pre-Socratic Philosophers .p. 284.

أنكساجوراس أوقعته في تناقض. فقد نسب إلى المادة عدة خصائص القول بإحداها يسقط حتماً الأخرى، ليس من وجهة نظرنا نحن فحس بل وبشكل عام . إذ يصف الهواء من ناحية بأنه الأعظم شفافية وأقل كثافة بين الجميع، ثم يقوم بجعل الأشياء جميعاً تنشأ من الهواء ، ليس من خلال عملية التكاثف وحدها -وإلا لهان الأمر- وإنما من خلال التخلخل . فهذه العملية الأخيرة ما كانت لتحدث لو كان العنصر الأول هو الأخف وزناً بين جميع الأشياء في الوجود⁽⁸²⁾. فهذا النقد وهذا التأثير يدلان دلالة قوية على ما كان لمذهب ديوجين من قيمة وأهمية وإلا لما انتقده أحد ولا تأثر به أحد.

⁸² -16383- E. Zeller :- A history of Greek Philosophy ,p. 299.

الدراسة الثانية

فلسفة التنوير لدى كسينوفان

مقدمة

إذا كان بعض مؤرخي الفلسفة قد درج على النظر إلي كسينوفان الكولوفوني Xenophanes (٤٧٣-٥٦٥ ق.م) على أنه مجرد شاعر فحسب كان يتكسب عيشه من إنشاد أشعار هوميروس و هز يود، وأنه دخل في زمرة الفلاسفة على سبيل الخطأ وما كان له أن يدخلها. (١) فإننا نرى بعد الدراسة المتأنية لأشعار كسينوفان أنه لم يكن فيلسوفاً فحسب، بل وكان فيلسوفاً تنويرياً اهتم طوال حياته بأداء رسالة إصلاحية تهدف الارتقاء بالمجتمع الذي عاش فيه وإخراجه من نير الخرافة إلي جو العقل النقي.

شعر كسينوفان – بحسه الشعري المرفف – بسخط شديد على الحالة المتردية التي انتهت إليها وطنه : من وقوع تحت السيطرة الفارسية، وسيادة الخرافات والأساطير ، واستسلام لروح التكاسل والعبث، فهب يحاول تغيير هذا الواقع وتنويره. وكان كسينوفان متمتعاً بكافة المقومات الشخصية لأداء هذه الرسالة : إذ كان متعدد المعارف ، سريع البديهة ، حاد الهجوم ، عاشقاً للحرية . وجعلته هذه المقومات يرفض العيش في ظل الاحتلال الفارسي ، (٢) واختار حياة التجوال الحر حتى لا يسلم قيادته إلا لعقله وحده. ونجحت جماعة المقاومة ضد الاحتلال الفارسي والتي انضم إليها كسينوفان من إقامة وطن جديد لها في الغرب الإيطالي في

١- قال هذه المقولة هارولد تشيرنس H. Cherniss أنظر في ذلك :
J. Barnes :- Early Greek Philosophy ,p. 93.

٢- حضعت كولوفون للسيطرة الفارسية عام ٥٤٦ ق.م راجع :
W.K.C. Guthrie :- op cit, vol 1 ,p. 363.

"إيليا". وفي هذه المستعمرة الجديدة نشر كسينوفان فكره التنويري لينشأ فيها
جيل جديد بفكر جديد.^(٢)

وأضفى الشعر على كسينوفان ستاراً من الحماية جعله يمارس نشاطه
التنويري دون خوف من ملاحقة. فأخذ يتجول في المدن اليونانية ينشد
أشعاره التنويرية التي مزج فيها الشعر بالفلسفة. واختار التعبير عن
رسائله بالشعر لتصل أفكاره التنويرية إلى كافة اليونانيين؛ لأن النثر في
ذلك الوقت كان محلي اللهجة، أما الشعر فكان يستعمل آنذاك لهجة
هوميروس التي تخاطب ويفهمها كذلك كل اليونانيين.^(٣)

نظم كسينوفان معظم أشعاره للسخرية من كل من يروج للقديم ولا
ينتصر لسلطان العقل. وابتداع فناً جديداً في الشعر لهذا الغرض هو "
شعر السخرية " Silloi. ولم يكن كسينوفان مزدوج الشخصية : يتكسب
عيشه من انتشار أشعار هوميروس وتملقه في العلن في حين ينشد أشعاره
التنويرية في الجلسات السرية كما اعتقد ذلك جومبرتس^(٤). إذ أن أشعاره
مليئة بالتهكم اللاذع من هوميروس فلا يعقل أن يكون راوية لأشعاره
ويفعل ذلك به " بل إنه لو وجد إنسان في بلاد اليونان جمعاء لا يتفق طابع
شخصيته مع طابع الشخصية المزدوجة لكان كسينوفان هذا الشخص على
حد وصف فرنريجر^(٥)

³ - Th. Gomperz :- Greek Thinkers . vol 1, p. 155

⁴- W. Jaeger :- Paideia ,trans by :G. Highet, vol
1.Oxford,1948,p.169

⁵ - Th. Gomperz : op cit, p. 155.

⁶ - W.Jaeger : The theology of early Greek philosophers, at the clarendon press,
Oxford London, 1948, p.41.

لقد كان كسينوفان بطلاً جسوراً متعصباً لرسالته الفكرية ومتحمساً للإصلاح . وقاد حركة التنوير الأيونية،^(٧) جاعلاً هدفه تشييد صرح الفلسفة العقلية ، وعلى يديه تحول العداء المستتر بين الفلسفة الأيونية وبين عالم الأساطير القديم إلى صراع مكشوف ، ولعل وجود كسينوفان في طليعة التنوير القديم هو السبب - في رأي كارل بوبر - في قيام التيار المعادي له الذي يعمل على طرده من زمرة الفلاسفة. كان كسينوفان أقرب ما يكون للتنبؤ والتبشير بمبادئ التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر الميلادي . وهي مبادئ لا يمكن أن ترضي عنها طائفة المستفيدين من السلطة الدينية والسياسية التي عمل كسينوفان على هدمها فكان لابد من وصفه بالسطحية.^(٨)

فإذا تأملنا بعض التعريفات التي طُرحت "لفلسفة التنوير" وجدنا أن العمل الذي تقوم به هذه الفلسفة هو عمل مزدوج يتمثل في إسقاط القديم البالي وإحلال الجديد الراسخ محله. وهذا ما نلمسه في تعريف كنط^(٩) Kant (١٨٠٤) الشهير لها حيث قال " إنها تحرير الإنسان من عجزه من استخدام عقله من غير موجه خارجي، وهو عجز راجع إلى تردد هذا الإنسان وخوفه من أعمال عقله بدون موجه و ليس إلى عدم وجود قل

٧- قال بوجود تنوير عند كسينوفان :

-J.Burnet:- Greek Philosophy, Macmillan Co ltd, 1961 ,p.109.

-W.Jaeger:- The Theologyp.54.

- K.R. Popper:- The unknown Xenophanes , an essay in: The World of Parmenides ,ed by: A.F. Petersen. Routledge, London, 1998.p.33.

⁸ - Ibid : - p.p. 34-35.

لديه.^(٩) وكذلك في تعريف هيجل (١٨٣١+) Hegel لها بأنها "النظرة الذاتية للعالم ، والثورة المضادة على الدين من أجل العودة من العالم الواقعي إلى الوعي الخالص".^(١٠) فلم يكن الهمم إذن هو وحده شعار التنوير، بل الهمم من أجل إعادة البناء. ومن ثم صاغت فلسفة التنوير قديما عند كسينوفان وحديثا في فرنسا ما يمكن أن يُعد ديانة جديدة تحل محل الديانة العتيقة التي تم تدميرها.

وسوف نتناول فيما يلي الجانبين السلبي والإيجابي من فلسفة التنوير لدى كسينوفان :-

[١] الجانب السلبي (الهدمي):

شن كسينوفان هجماته النقدية العنيفة على كل أقطاب القديم الذين يكلون العقل الحر بأغلال الخرافة. وتميزت هجماته هذه بالعمق والمباشرة والبساطة والقوة. فكان كسينوفان أول من وضع معياراً - في تاريخ الفكر اليوناني - لما يكون "لائقاً" وما لا يكون في اللاهوت ، و نادى بضرورة أن يقيم كل شيء وفقاً لذلك المعيار. أما سلطان التقاليد، أو سلطة الشعور العام، أو سلطة المعلم فلم يعد يولى لها أي اهتمام.

ولا شك أن من الأسباب التي دفعت كسينوفان الى ذلك كانت - كما يبرزها جومبرتس -^(١١) أشكال المعاناة التي مر بها كسينوفان في شبابه حيث تهاون أيونيا أمام عينيه تحت السيطرة الفارسية ، ثم المعرفة

^٩ - A. Kant :- "What's the Enlightenment", trans by: P. Gay. in :The Enlightenment ,Simon and Schuster, New York ,1973,p.384.

^{١٠} -L. Goldmann :-The Philosophy of the Enlightenment, trans by :H. Maas. Routledge &Kegan Paul, London, 1973,p.6.

^{١١} - Th. Gomperz:- op cit, p.163.

الواسعة بمعتقدات وعادات الشعوب المختلفة التي اكتسبها كسينوفان على مدى سبعين عاما قضاها كسينوفان في التجوال، مما عزز في نفسه روح النسبية والشك في صدق الأعراف والتقاليد الشعبية خاصة المتعلقة بالدين. وكذلك ما كان لدى كسينوفان من مثل أخلاقية ونوازع فطرية سامية ترفض ما يتعارض معها، أضف إلى ذلك تأثره بالثقافة العلمية المادية في عصره. وهناك سبب آخر نكره "بوير" هذه المرة هو الروح النقدية التي كانت شائعة في الفكر الفلسفي الأيوني ؛ لقد كانت المدارس الأيونية تشجع النقد بين المدارس المختلفة بل وكذلك داخل المدرسة الواحدة. ("فتشرب كسينوفان هذه الروح النقية واستخدمها سلاحاً في فلسفته التثويرية هذه .

لم يهاجم كسينوفان في الجانب السلبي من فلسفته سلطة هوميروس وهزيود الدينية فحسب، بل وعارض أيضاً طاليس وأنكسيمنيس وفيثاغورس. وهاجم بعنف المجتمع الأرستقراطي المترف بما يروج به من فساد وبذخ. كما انتقد بلا رحمة الأهمية المبالغ فيها التي تلحق في كل مكان للانتصارات الرياضية، ولم يترك شيئاً يتعارض مع رسالته إلا هدمه. ومن الممكن أن نجمل ذلك فيما يلي :-

أ- الهجوم على التصور التقليدي للآلهة :-

كان الدين يلعب دوراً محورياً في الحياة اليونانية في عصر كسينوفان، وكانت قصائد هوميروس وهزيود الأساس الذي تقوم عليه

12- K.R. Popper:- "back to the Pre-Socratics", an essay in :
Studies in Pre-Socratic Philosophy ,Ed by : D.J. Furley & R.E.
Allen, vol 1, Routledge & Kegan Paul, New York, 1975, p.149.

التربية الدينية والأخلاقية والأدبية آنذاك . فشر كسينوفان أن يهدم الأساطير الدينية التي تمسك برقاب الناس وعقولهم سوف ينجح ما يستهدفه من تنوير . فكان كسينوفان أول من فجر النزاع بين الفلسفة وبين الدين بشكل صريح. وإذا كانت الفلسفة الأيونية قد أحلت التفسير الطبيعي العقلي للأحداث محل تصور هوميروس الأسطوري للكون، فقد أثار ذلك كسينوفان فأحس أنه لكي يسود هذا التفسير العقلي سيادة كاملة لابد من إقصاء مجمع الأوليمب المشتمل على الآلهة المجسمة المتكثرة . ولم يكن هجومه على هوميروس لعداوة بينهما وإنما لتكذيب ما يقوله من أساطير عن الآلهة ، كما يصرح ديوجين لايرتوس .^(١٣)

اختص كسينوفان هوميروس وهزيود بالسيل الأكبر من هجماته النقدية فقد كانا في رأيه المسئولين الأساسيين عن الصورة المشينة التي لحقت بالآلهة في الأذهان. ولا مبالغة في ذلك فقد كان هوميروس وهزيود اللذين علما اليونان أجمع معظم تصوراتهم عن الآلهة كما عبر كسينوفان نفسه عن ذلك^(١٤) . ولم يرحم كسينوفان أحداً أساء إلى الكمال الإلهي من سخريته دون أي خوف من سلطة هذا المفكر الروحية أو الشعبية.

كانت طهارة الإله وكماله الأخلاقي الشئنين اللذين حافظ عليهما كسينوفان . وما كان أشد سخطه على الشعاعين المفترض فيهما أن يكونا العين الساهرة على صلاح الأمة اليونانية فقاما بدلاً من ذلك بخداعها وتعليمها ما لا ينبغي أن يُعلم عن آلهتها من كذب وافتراء لا يليق . ولم

13- Diogenes Laertius:- op cit, vol 11, IX, 18, p. 425.

14- Fr. 10, in : J. Burnet Early Greek Philosophy. 4th ed. Adam & Charles Black, London, 1975, p.119.

يملك كسينوفان نفسه من الصياح: "لقد نسب كل من هوميروس وهزيود إلى الآلهة كل الأشياء التي تبعث الخجل والاحتقار بين البشر كالسرقة والفسوق وخداع الواحد منها للآخر"^(١٥).

تغيب الاستقامة الأخلاقية الواجب تمتع الإله بها تماماً من تصورات الدينية التي يقدمها هوميروس وهزيود . وكان هذا هو الجانب الأول الذي هاجمه في أشعارهما الدينية . أما الجانب الثاني الذي يهاجمه كسينوفان عندهما فهو التصوير التجسيمي للإله Anthropomorphism إذ آمن كسينوفان بأن الإله الحق لا يشبه أحداً من البشر على الإطلاق. فلكونه موجود كامل والبشر ناقصين ، فمن الإساءة للإله خلع الصفات البشرية التجسيمية عليه. فهذا ما لا يناسب الكمال الإلهي. وسخر كسينوفان من النزعة التجسيمية في العديد من أشعاره مثل قوله: " يتصور البشر الآلهة مولودة وترتدي ثياباً مثل ثيابهم ، ولها صوت مثلهم وصورة كصورتهم." (fr14) وكذلك قوله: " نعم وحتى لو كان للثيران والأفراس والأسود أيدي، وكان بإمكانها أن ترسم بها كما يرسم البشر ، فسوف ترسم الأفراس صورة الآلهة علي صورتها ، والثيران علي صورة ثيران، وكل جنس سوف يجعل أجسام الآلهة علي صورته وهيئته الخاصة." وقوله: " يجعل الأحباش ألهمتهم سود البشرة فطس الأنوف ، ويجعلها التراقيون Thracians زرقاء العين حمراء الشعر."^(١٦)

ولم يهاجم كسينوفان في أشعاره السابقة الأوصاف البشرية الباطلة للآلهة لدى الشعراء، بل وهاجم بعنف ما كان لديهم من روايب للعقيدة

15- Fr. 11, in : J. Burnet : op cit, p.119.

16- Frr 14, 15, 16, in: Ibid .

الضوْطْمية والتي تخْلَع أشكال الحيوانات والطيور على الآلهة. وقد ظهرت هذه الرواسب في نعت هوميروس للآلهة "أثينا" بأن لها وجه بومة، وللآلهة "فيراً" بأنها صاحبة وجه بقرة. وتصوير الإله بصورة إنسان في رفقته طائر أو حيوان صديق له أو رمز له. ("") والواقع أن هجمات كسينوفان على نزعة التجسيم الشائعة في لاهوت هوميروس "لا تفضح عيباً خطيراً فيه فحسب، بل وتجسد واحدة من أعظم حجج الإلحاد أهمية في وجه الدين أياً كان نوعه: إنه القول بأن المبتدع الحقيقي للإله هم البشر الذين يصورون الآلهة على صورتهم وليس العكس هو الصحيح. ("") وبعد ستة عشر قرناً سخر سبينوزا (1677+) Spinoza من النزعة التجسيمية مثلاً سخر كسينوفان فقال "أعتقد أن المثلث لو أمكنه التعبير عن نفسه لصرح بأن الله مثلث الشكل وهكذا كان كل واحد قد وصف الله بصفاته هو الخاصة." وكم كان فولتير (1778+) Voltaire لاذعاً في سخريته القائلة: "لقد خلق الله الإنسان على صورته، فما كان من الإنسان سوى أن أجاب برد الجميل. ("")

فإذا كان كل جنس يبتدع صورة الإله على صورته هو الخاصة، فإن النسيجة المترتبة على ذلك هي أن كل هذه التصورات ذاتية وغير معبرة عن حقيقة الألوهية الكاملة، ومن ثم يجب إسقاطها جميعاً في رأي

١٧ - س. م. بوران - التجربة اليونانية، ترجمة: د. أحمد سلامة محمد، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٩، ص ٧٩.

18- A.S. Bogomolove:-History of ancient Philosophy, trans by: V. Stankeich .The Progress Publishers, Moscow, 1985, p.79.

١٩- هنري توماس: - أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة: متري أمير، مراجعة

د. زكي نجيب، دار النهضة العربية، ١٩٦٤، ص ٧١.

كسينوفان . وإسقاط كافة النتائج المترتبة عليها مثل القول بأن الآلهة مولودة، فقد اعتاد كسينوفان التأكيد – كما يذكر أرسطو – على أن القول بأن الآلهة مولودة لا يقل إلحاداً في شيء عن القول بأنها تموت إذ يترتب على الأمرين أن هناك وقتاً لم تكن توجد فيه هذه الآلهة.^(٢٠) علاوة على أن القول بميلاد الإله وفناءه يتعارض مع كونه الأفضل والأسمى بين الجميع . وقد روي أبيخارموس (+٣١٤ ق.م) Epicharmus ذلك ، "فالميلاد مرفوض لأن الإله المولود يجب أن يكون قد ولد من شيء آخر أفضل منه ، وكذلك الوفاة مرفوضة لأنها تتضمن أن هناك شيئاً يكون أفضل من الإله يجبره على الخروج إلى الوجود."^(٢١) وكما سخر كسينوفان من المصريين الذين ينتحبون على موت الإله أزوريس Osiris ومن اليونانيين الذين يكون على موت الآلهة لوكوثيا Leukothea (٢٢) طالباً منهم أن يختاروا "أما البكاء على هذه الموجودات باعتبارها بشر فانية فقط ، زاما أن يعبدوها العبادة الحقّة بوصفها آلهة خالدة لا تموت ويمسكون عن البكاء."^(٢٣)

ويشير "جثري" إلى جانب آخر من جوانب هجوم كسينوفان على التجسيم. فإلى جانب هجماته على الآلهة ذات الأشكال البشرية، ومن

20- Aristotle : Rhetoric, Trans by : D. Ross, in "Great Books of the Western World, vol9, BII, Ch23, 1399bb-9.p.648.

21- J. Barnes : op cit ,vol 1 ,p. 86.

٢٢- لوكوثيا : زوجة أثاماس الثانية ملك طيبة، وقد غضب عليها زوجها لمعاملتها القاسية لأبنائه من الزوجة الأولى فأغرقها في اليم مع ابنها، راجع: ب. كوملان: الأساطير الإغريقية و الرومانية مترجمة: أحمد رضا محمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١٠١.

23- Aristotle : -Rhetoric ,BII,ch23,1400b5,p.649.

الآلهة ذات الأشكال الحيوانية، فإنه يسخر أيضاً من الآلهة ذات الأشكال النباتية^(٢٤) Vegetable Form وكان يقصد الديانة الباخية التي تجعل الإله "باخوس" يحل في جسد عابده من البشر، وكذلك في أفرع الأشجار. فقال كسينوفان متهماً من ذلك "الباخية هي أشجار السرو التي تلتف حول بهو متين البنيان وليس أكثر من ذلك".^(٢٥) لقد كانت نزعة التجسيم في الديانة التقليدية في رأى كسينوفان "محاولة غير مشروعة لرفع صورة من صور المتناهي في الموضع الذي يجب أن يُترك للمطلق. وطموح الإنسان وغروره الحقيق هما اللذان يجعلانه يعتقد أن الإله على صورة بشرية. يقابل المطلق المتناهي، ولا يمكن أن يحل محله"^(٢٦).

هناك جانب آخر يترتب على هجوم كسينوفان السابق على التجسيم ذكره ديوجين لايرتوس يقول "أنكر كسينوفان تنفس الإله".^(٢٧) فطالما أن الإله لا يشبه البشر لا في الجسم ولا في العقل، فليس له رثتين مثلهم. كما أن من جوانب رفض كسينوفان لنزعة التجسيم إنكاره لحركة الإله؛ فطالما أن الإله ليس جسماً فإنه لا يتحرك "إذ يحكم الإله الأشياء جميعاً اعتماداً على قوة عقله وليس بالاعتماد على أي وسيلة أخرى، وهو قائم دائماً في مكان واحد لا يتحرك على الإطلاق، إذ ليس من اللائق للإله أن ينتقل هنا وهناك"^(٢٨). ولا شك أن كسينوفان استهدف بذلك آلهة هوميروس وهزيود

24- W. K. C. Guthrie : A History of Greek Philosophy, vol 1.
Cambridge, at the University Press, 1962, p.372.

25 -Fr.17. in: J. Burnet: -op cit ,p. 119.

26-E. Caird : The Evolution of Theology in the Greek Philosophers,
vol 1, Glasgow Maclehose, Jackson, 1923. pp.61-62.

27 -Diogenes Laertius :op cit, IX, 19, p.427.

28-Fr 26. in : J. Burnet, op cit, p.120

فليس الإله بحاجة إلي أن يهز رأسه لكي يحرك الأشياء ويسيرها كما كان زيوس عند هوميروس.^(٢٩) فالإله الحق يُسير لا يحتاج ولو حتى إلي الإيماء برأسه. وإذا كانت آلهة الأوليمب دائما ما كانت تهبط من عرشها لتتدخل في سير الأحداث علي الأرض، فإن الإله الحق يجب أن يظل في مكانه ثابتا دائما.^(٣٠) يسير جميع الأشياء بقوة عقله ولا يحتاج إلي أي أعضاء حسية. وكان مبرر كسينوفان لإنكار الحركة عن الإله "أنه ليس من اللائق منطقياً أن يتحرك الإله ويتنقل هنا وهناك بل إن الحركة ليست غير لائقة فحسب للإله، بل ولا حتى لازمة له أصلاً من الناحية المنطقية طالما أن الإله يحوي جميع بقوة عقله."^(٣١) وهناك من يرى أن قول كسينوفان "إن الإله يحرك الأشياء جميعاً بقوة عقله فقط يمثل تطوراً جسوراً لفكرة هوميروس القائلة بإمكان أن يصل الإله إلي غايته بمجرد غرس "الوجد" مثلاً في نفس الإنسان."^(٣٢)

لا يجب أن يُوصف الإله عند كسينوفان من ثم بأي انحرافات أخلاقية كذلك التي كان يُوصف بها زيوس، ولا بأي وصف بشري، ومن ثم فإن اتهام جومبرتس لكسينوفان بالوقوع في تجسيم لا يختلف شيئاً عن الذي يهدمه، وأن قوله "ليس من اللائق للإله أن ينتقل هنا وهناك"، تجسيم

٢٩ - وقد ترجم "كارل رينهارت" الشذرة فعلاً بهذا المعنى "يهز جميع الأشياء بقوة عقله". وإن كان كارل بوبر يعترض علي هذه الترجمة لتعارضها مع توجهات كسينوفان نفسه. راجع :

K.R. Popper :- The unknown Xenophanes ,p.60.

30-W.C.K. Guthrie:-o cit,p.374.

31- J. Barnes :-The pre-Socratic Philosophers, p.85.

32 -G.S. Kirk &J.E. Raven :- op cit, p. 170.

عظيم لأنه لا يعني أكثر من أن رئيس الآلهة لا يجب أن ينتقل جثة وذهاباً مثل لإنسان بئس ، بل يجب أن يتحلى بالفخامة لملك جالس على عرشه .⁽³³⁾ اتهام مبالغ فيه ، إذ لم يكن كسينوفان يعني الجلوس بالمعنى الحرفي ، وإنما كان يقصد نفي التجسيم و لواحقه عن الإله ، وضرورة أن يؤخذ كلامه بالمعنى التزيهي . ولا شك أن فرنر يجر قد انتبه إلي هذا الفرق عندما "اعتبر مفهوم الثبات الإلهي لدي كسينوفان تبشيراً بفكرة المحرك الأول عند أرسطو.⁽³⁴⁾ (

كما هاجم كسينوفان بعنف ما كان شائعاً لدى معاصريه من تأليه للنجوم والأجرام السماوية والصلاة إليها. فأعلن أن هذه الأشياء مجرد حجارة نارية مختلفة الألوان كما سوف يصرح بذلك أنكساجوراس فيما بعد. وأنها تخلق من أي مظهر إلهي. فأعلن صراحة "أن الشفق الأحمر ذلك الذي يسمونه الآلهة إيريس Iris هو "أيضاً" مجرد سحابة أرجوانية وقرمزية وخضراء اللون .⁽³⁵⁾ وقال عن "نار القديس المو" St. Elmo's fire "إنها ظاهرة طبيعية تشبه النجوم وتظهر على السفن عند العواصف."⁽³⁶⁾ ولا يستبعد أن يكون كسينوفان — كما تقول كاتلين فريمان — قد نظر إلي الشمس والقمر والنجوم الأخرى من هذا المنظور ، إذ يذكر البعض أن كل هذه الأشياء فسرت عنده على أنها "سحب تشتعل بفعل الحركة ودائماً ما تتجدد بشكل مستمر".⁽³⁷⁾ كما أنه تحدث بازدياد عن القمر واعتبره شيئاً

33- Th. Gomperz:- op .cit ,p. 159.

34 - W. Jaeger :- The Theology of The early ... ,p.45.

35 - Fr.32, in :J. Burnet:- op cit, p.121.

36 - W.C.K. Guthrie :- A History of Greek Philosophy, vol 1,p.393.

37 - K. Freeman :-The pre-Socratic Philosophers, p. 98.

زائداً عن الحاجة .ويستنتج جون بيرنت من كلمة "أيضا" في نص الشفق الأحمر نفس النتيجة السابقة التي توصلت إليها فريمان أنفاً.^(٣٨) ولا شك أن كسينوفان كان يهدف من كل ذلك إلى تقديم تفسيرات عقلانية جديدة للأجرام السماوية وإدانة الآلهة المجسمة، وليس تقديم نظرية علمية كاملة عن الأجرام السماوية.^(٣٩)

ومما رفضه كسينوفان في الديانة التقليدية في الشق السلبي من فلسفة التنوير لديه وجود تعدد ومستويات متفاوتة من الألوهية. واعتمد في رفضه على إيمانه الراسخ في الكمال الإلهي، فالإله الكامل يجب أن يكون مكتفياً ذاتياً^(٤٠). إن من التجديف القول بأن هناك رئاسة بين الآلهة، فليس من اللائق للكمال الإلهي أن يكون الإله خائماً لآخرين.^(٤١)

ورغم شيوع العرافة في عصر كسينوفان ورسوخها بين مواطنيه، هاجمها كسينوفان بشدة و أنكر صدق الكهان، ودعي إلى الابتعاد التام عنهم، فلا فائدة ترجى منهم.وقد ذكر شيشرون أن كسينوفان "كان الفيلسوف الوحيد بين القدماء الذي بالآلهة وفي نفس الوقت أنكر الكهانة."^(٤٢) (وكم سخر كسينوفان من العراف "إمميندس" Epimendes مات في أوائل القرن الخامس ق.م) ذلك الذي كان يحظى بشهرة واسعة ككبي

38 - J. Burnet :- op cit, p. 121.

39 - J. Barnes :- The Pre-Socratic philosophers, vol 1,p.96.

40 - M. C. Stoke : One and Many in Pre-Socratic Philosophy, the Trustees for Harvard University Press, 1971, p.80.

41 - J. Burnet :-op cit,p.128. ltd, Greek religious thought, J.M. Dent & sons

42 - F.M. Cornford :- London ,1950 ,p. 86.

يأتي بالمعجزات. (٢٠) ورفض كسينوفان للكهانة مرتبط بشدة بمفهومه التنزيهي للإله. إذ لا يشبه الإله لديه البشر لا في الجسم ولا في العقل، ومن ثم فلا يتحدث إلينا حديثاً مباشراً، كما أنه ليس من اللائق للإله أن يأتي إلينا أو يظهر بيننا. ومن المستبعد كذلك حدوث الحلول الإلهي في نفس النبي أو العراف (٢١). والواقع أن "ليشر" S. Lesher يفهم قول كسينوفان "وحتى لو حدث ونجح امرئ قبل الجميع في وضع يده على الحقيقة في الشذرة ٣٤ التي سوف نستعرضها فيما بعد بأنه يتضمن في جوهره هجوماً على الكهانة ومعناه "حتى لو نجح امرئ وتنبأ بما سوف يحدث قبل الجميع يظل في قرارة نفسه غير عارف بالحقيقة ، لأن الظن هو وحده المتاح حول الأشياء جميعاً. (٢٢)

ويقيم كسينوفان بهجومه هذا على الكهانة فجوة لا يمكن عبورها بين وضعنا نحن علي وبين العالم الإلهي المفارق . فجوة عبر عنها من قبل عندما قال بإله واحد لا يشبه البشر بأي حال. (٢٣) ولا شك أن التفسيرات العلمية والطبيعية التي قدمها كسينوفان لصور التطير والكهانة في عصره مثل "قوس قزح" و "نار القديس اليمو" قد قلصت من الإيمان بصدق الكهانة وجعلتها مجرد خرافة. (٢٤) وإعجاب كسينوفان بما قام به "طاليس"

43 - J.H. Lesher :- "Xenophanes' Scepticism" an essay in: Essay Ancient Philosophy, ed by :J.A. Anton, vol 11, State of New York press, 1983, p. 26.

44- J. H. Lesher : "Xenophanes' Scepticism", p.27

45 - H. Frankel :- "Xenophanes' empiricism", an essay in: The Pre-Socratics, ed by :A.P. Mourelatos, Anchor books, New York, p.130.

46 - J.H. Lesher:- op cit, p.29.

47 - Ibid.p.27.

من تتبؤ بظاهرة كسوف الشمس لا ينم عن تناقض من جانبه ،فما أعجب به كسينوفان هنا هو مهارة طاليس في التقدير وليس مهارته في التنبؤ.^(٤٨) وهجوم كسينوفان على العرافة كان ثورياً لأنه رفض جانباً كان أساسياً في الديانة اليونانية، ولعادة كانت متصلة في نفوس معاصريه.

والتي جانب هجوم كسينوفان السابق على التجسيم يهاجم أيضاً ما يوجد في قصائد هوميروس من حكايات أسطورية عن أشكال العذاب وألوان التعذيب الشنيعة التي تنتظر البشر في الآخرة، فيما أسماه هز يود "التاتار" Tartarus وتوجد أسفل أرضنا حيث أنكر كسينوفان وجود أي شيء من هذا، وقال "إن السطح الذي نراه يمتد أسفل أرجلنا ويلامس الهواء هو الحد الأعلى للأرض، أما حدها الأسفل فيمتد إلي ما لانهاية"^(٤٩). فهذا الامتداد إلي ما لا نهاية إلي أسفل يقضى تماماً على وجود عالم العذاب أسفلها.^(٥٠) أما امتداد الهواء إلي أعلى إلي ما لا نهاية فيقضى - كما يفهم ذلك بيرنت - إله السماء Ouranos والذي كان إلهاً أساسياً في أنساب الآلهة القديمة.^(٥١) فلم يكن أبيقور إذن ولا حتى ديمقريطس أول من جعل واجب الفلسفة الاستعانة بالعلم لإنقاذ البشرية من رهبة الآلهة سواء منها المقيمة أسفل الأرض أو فوق في السماء . بل كان كسينوفان هو أول من قام بذلك كما رأينا.

وكان الجانب الأخير الذي هاجمه كسينوفان في التصورات الدينية التقليدية هو الإيمان بأن العصر الذهبي للبشرية كان خلفها عندما كانت

48 - Ibid , p. 39,N32.

49 - Fr 28, in : J. Burnet, op cit, p.120.

50 - G.S.Kirk & Raven :- op cit ,p. 175.

51 - J.Burnet :- Early Greek philosophy, p. 125.

تعيش فى نعيم شيدته لها الآلهة، أما كسينوفان فقال بالعكس فهناك تقدم متواصل يحرزه البشر، وكل الاكتشافات العظيمة التى سهلت حياة الإنسان من ابتكار البشر وحدهم. وكم كان كسينوفان معبراً عن ذلك عندما قال "لم توح الآلهة بكل شئ منذ البداية إلى البشر، وإنما يصل البشر إلى ما يكون الأفضل من خلال البحث الجاد وعلى مرور الوقت"^(٥٢). ومن ثم لم يكن ادوارد زيللر مبالغاً عندما قال "إن كسينوفان بذلك كان أول أنثر وبولوجي فى الفكر اليوناني."^(٥٣) وكان أول مفكر يوناني — كما يقول فرنكل — يوضح فى مفاهيم بالغة الدقة والوضوح فكرة التقدم، ويسخر سخريّة مرة من المفهوم التقليدي عن الحضارة باعتبارها هبة إلهية.^(٥٤)

هكذا تهكم كسينوفان من كل ما فى أساطير هوميروس وهزيود الدينية من تناقضات وسخافات، تهكم يكشف عن عبقرية فذة وحرارة صادقة. والواقع أن كسينوفان لم يكن ملحداً يهدف تقويض الدين، بل كان مؤمناً بالله جديد غير تلك الآلهة المجسمة. وأراد أن يضع إيمانه هذا محل الأساطير التى هدمها. وكان كسينوفان يوصي فى جلساته الخاصة بعبادة الآلهة وتمجيدها التمجيد الحق. ونادي بالابتعاد التام عن سرد الأساطير المختلفة عن التيتان والعمالقة تلك التى كان هوميروس أكبر مروج لها.^(٥٥) وهو بهذا يوجه — كما يقول جوميرتس — لكمة عنيفة وخطيرة

52 - Fr 18 .in : J. Burnet , op cit ,p. 119.

53 - E. Zeller :-Outlines of the History of Greek philosophy
.trans by:-L.R. Plamet, 13th ed, Dove publication, New
York,1980,p.44.

54 - H. Frankel :- Xenophanes' empiricism ,p. 121.

55 - Fr 1, in: J.Burnet:- op cit, p.117.

إلى الاعتقاد في هذه الأساطير قائلاً عنها أنها من ابتداع القدماء وليست من وحي الآلهة، ولا توجد أي فائدة منها.^(٥٦) فليس من الغرابة في شيء إذن أن ينظر البعض إلى كسينوفان على أنه فيور باخ (+١٨٧٢) Feuerbach العصور القديمة؛ إذ نظر إلى التصورات الدينية القائمة على أنها ابتداعات بشرية.^(٥٧)

انطلق كسينوفان في هجماته التنويرية السابقة مما يمليه عليه العقل والمنطق، وانتهى من هجومه على التجسيم إلى أن كل جنس من الأجناس يؤله نموذجاً الخاص. أما الإله الحق فإنه عالمي للجنس البشري كله. وكسينوفان بذلك يمثل ثورة فكرية، قدر له أن يغير مسار الفكر اليوناني، إيماناً منه - كما يقول ويجر - بأن الشاعر هو المعلم الحقيقي بل والوحيد للأمة، وأن عمله هو المسئول مسئولية حقيقية عن التربية.^(٥٨)

وقد أخذ العالم الأسطوري القديم يتهاوى شيئاً فشيئاً أمام ضربات معول كسينوفان التنويري، وحل قوله بالإله الواحد محل هذه الديانة العتيقة. فكان كسينوفان بذلك يمثل المرحلة الميتافيزيقية حسب تقسيم أوجست كونت (+١٨٥٧) لمراحل تطور الفكر البشري والتي تعقب المرحلة الأسطورية، وهي تمثل السبوتقة التي ينوب فيها الشعور الأسطوري ويختفي تماماً لتظهر التصورات الميتافيزيقية، ثم تختفي هذه بدورها وتحل محلها المرحلة الوضعية، مرحلة سيادة العلم سيادة تامة.

56 - Th. Gomperz :- op cit .p. 163.

57- K.F. Johansen:- A history of ancient Philosophy, trans by : H. Rosnmeier, Routledge, London, 1998,p.45.

58 - W.Jaeger: - Theology of the early Greek philosophers.p.42.

ب. الثورة على التقاليد الاجتماعية البالية:

تضافرت عدة عوامل - فيما يبدو - معا فجعلت كسينوفان حانقا على مجتمعه الأرستقراطي المترف، وبثت فيه روح النقد والثورة على ما يتضمنه هذا المجتمع من عادات وتقاليد فاسدة ، فمن المحتمل أن انحدار كسينوفان من أصل فقير مما أجبره على تكسب عيشه بإنشاد الشعر ، جعله حانقا على المظاهر الأرستقراطية في المجتمع المحيط به ، علاوة على سياحته الطويلة في شتى أرجاء العلم اليوناني ، جعلته يقف على ما يموج به هذا العالم من صور اللهو والعبث .

يعيب كسينوفان على المجتمع الذي يعيش فيه ما يعج به من مظاهر البذخ ، فنجدته يوصي في شذرة له بالالتزام بالاعتدال . ويأخذ على معاصريه ما يفرقون فيه من عبث ولهو غير نافع تعلموه من "الليبيين" مثل السير في خيلاء مرتدين الثياب المزركشة الطويلة ، صاخبة الألوان، عليها كميات هائلة من الروائح الباهظة . وإطالة شعورهم بشكل غير معقول .^(٩) واعتبر أن مثل هذه الأشياء تتشر روح الهشاشة المخنثة وتقضي على الرجولة . بذلك يضعف المجتمع ويقع تحت نير الطغيان . ولسنا نستبعد أن يكون كسينوفان قد لام معاصريه على ذلك معتبرا " أن لهوهم وترفهم هذا سبب ما تعرضوا له من احتلال فارسي".

اتخذ كسينوفان من منفعة المجتمع ورقية معيارا يحكم من خلاله على التقاليد والعادات الاجتماعية القائمة . فيسمح بتلك التي تسهم في رقي المجتمع ، ويحارب تلك التي تتعارض معه . وهو معيار تنويري في

59 - Fr . 3. in .- J. Burnet : op cit, p. 118.

المقام الأول . وقد استعمله في محاربة البذخ الأرستقراطي ، وكذلك في الهجوم على ما كان لدي معاصريه من هوس رياضي .

كانت المدن اليونانية آنذاك تقّس الأبطال الرياضيين ، وكثيرا ما كانت تصف الآلهة في الأشعار بصفات بطولية رياضية . وكان الفوز في إحدى الألعاب الأولمبية يضيف على صاحبه أمجادا لا حد لها ، لأنه اقترب — كما كان يظن اليونانيون — من الآلهة وحقق الكمال في جسمه .^(٦٠) فجاء كسينوفان فاعتبر هذا التقديس والتمجيد شيئا لا يجب ؛ لأن هؤلاء الرياضيين لم يقدموا أي فائدة للمدينة ، إذ ما الخير — كما يقول — الذي سوف يعود على المدينة لو كسب أحد مواطنيها لعبة رياضية ؟؟ لن يجعل هذا المدينة محكومة حكماً أصح مما كان ، ولن يجعل منازل المدينة الفقيرة غنية على الإطلاق .^(٦١) ويقول "إنها لعادة اجتماعية بالية ومرنولة، فليس من الصواب تفضيل القوة البدنية على الحكمة العقلية النبيلة . تلك التي تستحق التبجيل لأنها تسهم في إصلاح المجتمع . " وينكر " جثري " أن هذا هو نفس ما نأدي به طاليس من قبل ، وإنه كان يحمل عداً للأرستقراطية وتبشيراً بالصدام المحتوم بين المثل العليا القديمة وبين الفلسفة الوليدة بطابعها الإنساني الديمقراطي بل والثوري أيضاً .^(٦٢)

إننا نشاهد في قصيدة كسينوفان عن الألعاب الرياضية بشكل أوضح من أي موضع آخر في تاريخ الحضارة اليونانية — في رأي فرنر ويجر

٦٠ — لمراجعة تفاصيل أكثر عن غرام اليونانيين بالأبطال الرياضيين راجع : —

س. م. بورا : — التجربة اليونانية ، ص ١٤٩ .

61 - Fr 2, in : J. Burnet :- op cit . p. 117 .

62 - W.C.K. Guthrie : A history of Greek Philosophy ,vol 1, p 364.

— المثل الأعلى الفلسفي الجديد للإنسانية والذي سعى الى تجريد الثقافة الأرستقراطية من قوتها ومكانتها في النظام الاجتماعي . وكان جوهر الصراع بين الاثنين : أيهما أفضل الرياضة أم الفكر ؟ وبعد زمن ليس بالطويل كتب النصر للجديد على أسوار القديم ، وانهارت السيادة المطلقة للمثل الأعلى الرياضي^(٦٣) ولا شك أن كسينوفان كان سوف تتملكه الدهشة الشديدة حقا من أننا بعد ألفين وخمسمائة عام نعرفه وندرس فكره في حين لا يتذكر أحد منا الفائزين في الألعاب الأولمبية في عصره^(٦٤) .

لا يقل شيئا بغض كسينوفان لعبادة قوة البدن البشري عن بغضه الذي رأيناه للصور البشرية للإله . وقد وضع محل عبادة الجسد هذه إيمانا جديدا في قوة المعرفة العقلية ، فهي التي تدع العدالة والنظام للمدينة . فكانت قصيدته هذه — في رأي يبجر — أول تأكيد على الفضيلة العقلية الجديدة ، واكتشفت الفلسفة فيها قوتها الذاتية وأهميتها للجنس البشري ، وتم فيها عبور الفجوة الفاصلة بين البحث النظري عن الحقيقة وبين نقد وإصلاح الحياة البشرية^(٦٥) .

ومن الأمراض الاجتماعية المزمنة التي حاربها كسينوفان في معاصريه إيمان السكر والانغماس في الشراب ، حيث حرم السكر وأوصي بالإقلال من الخمر . وتصوره شذرة جالسا على مائدة الشراب يوجه أصدقاءه الى الاعتدال في الشراب ، وأن يحرص الواحد منهم بأن يشرب بالقدر المعقول الذي يمكنه من العودة إلي المنزل دون مساعدة من أحد ، ويظل مترنا لا يهذي بأي كلام خارج^(٦٦) .

63 - W. Jaeger :- Paideia , vol 1, p. 173.

64- K.R. Popper :-The unknown Xenophanes, P.59,N22.

65 - W.Jaeger :- op cit , p. 174.

66 - Fr 1, in : J. Burnet :-op cit ,p. 117

وإلى جانب حب كسينوفان للديمقراطية والاعتدال عشق الحرية وبغض الطغيان ، إذ يروي "ديوجين لايرتوس" أنه أوصي بالإقلال من الكلام والتلاقي مع الطغاة قدر الامكان .فإذا تحدثنا معهم يجب أن يكون الكلام قليلا وسريعا^(٦٧) . والواقع أن القصائد المنحدرة من كسينوفان تكشف عن تمتعه بمكانة سياسية واجتماعية تسمح له بتوجيه هذه الانتقادات الإصلاحية إلى المحيطين به دون خوف ،كان جسورا أدار قلبه وظهره تماما للتقاليد غير النافعة.

ج - نقد المذاهب الفلسفية السابقة: .

امتد كسينوفان برسائله التثويرية إلى مذاهب الفلاسفة السابقين عليه التي لم تعد تتمشي مع هذه الرسالة . وكان محور الاختلاف بين كسينوفان وبينهم - في رأي هيرمان فرنكل - أنه بينما ذهب الطبيعيون الأوائل إلى ما هو أبعد من السطح الخارجي للطبيعة ، واعتقدوا في وجود جوهر مفارق خلف كل أفعال الطبيعة، قدم كسينوفان صورة للعالم تتميز في جملتها بالبساطة ، وتسقط كل تفسير للعالم يتجاهل دائرة الإحساس المباشر. وطل كسينوفان قريبا بأقصى ما في استطاعته لما هو حاضر أمامه .^(٦٨)

عارض كسينوفان طاليس وأنكسيمندس حيث يقول في شذرة له "إن سطح الأرض السفلي يمتد إلى ما لانهاية وكذلك سطحها العلوي." وهو ينحاز في هذا إلى جانب اللا متناهي الذي قال به أنكسيمندر وعارض المتناهي الذي قال به طاليس وأنكسيمندس .^(٦٩) حيث يرفض النظرية القائلة

67- Diogenes Laertius: -op cit, Vol 11, 1X, 30,p. 427.

68 - H. Frankel :-op cit , p.118.

69 - Fr 28. in J. Burnet :- op cit ,p. 120.

إن الأرض تطفو فوق الماء (طاليس) أو فوق الهواء (أنكسيمندر). ويقرر كسينوفان أن القول بمحدودية الأرض وأنها محمولة فوق الماء أو غيره قول باطل ؛ لأنه سوف يثير سؤالاً : وما الذي يحمل الماء أو الهواء بدوره؟ وسوف يجعلنا هذا ننتهي إلى عملية ارتداد لا نهاية لها كما يعلق كارل بوبر^(٧٠) ومن ثم فالأرض تضرب بجذورها في اللانهاية. وقد سخر أرسطو من ذلك بقوله "إنها نظرية تعفى القائلين بها من مشقة البحث وإيجاد السبب الحقيقي في ذلك."^(٧١)

إذا كان كسينوفان قد انطلق من فلسفة أنكسيمندر في هجومه على طاليس وأنكسيمنيس فإنه لا ينطلق منها ليؤيدها ، وإنما ليعارضها. فإذا كانت الطبيعة عند أنكسيمندر مؤلفة من شئ ليس له صفة سوى أنه القوة اللا متناهية للتغيرات الظاهرية في الكون والفساد ، فإنها لا توجد سوى لأجل هذه التغيرات ، فالثابت بهذا ينحل إلى المتغير ، والواحد إلى المتكثر. أم كسينوفان فقال بالعكس تماماً. حيث تصور الطبيعة ككل واحد ثابت كروي. و أنكر حدوث التغير حدوثاً فعلياً ، فهذه العمليات من الكون والفساد مجرد تحورات فحسب في المظهر الحسي^(٧٢). اختلف التعدد عنده، إذ اكتشف قصور المفهوم الملطي عن المادة الأولى ونادي بضرورة البحث خلف ما يحدث من للأشياء الجزئية من تغير — عن مبدأ كلي يكمن

70 - K.R. Popper:- The unknown Xenophanes,p.37.

71 - Aristotle: De Caelo, trans by:-J.L. Stock, The works of Aristotle, vol 11, Oxford ,1947,B 11, ch13, 294a21.

72-G. Grot :- History of Greek, vol 1V, The Bradley company publishing, New York, 1850,p. 388.

73 -W. Windelband History of Ancient Philosophy , trans by :H.E.Cushman, Dover publication, London,1956,p.51.

خلفها جميعا ويظل ثابتا. (٣٣) وأنكر أن يكون هناك مصدر أول للكل، بل الكل عنده غير مولود، وممتد إلى مالا نهاية. كانت هذه إرهابية بقول أرسطو بقدّم العالم. أما ما يحدث من ميلاد وفناء جزئي فيرده كسينوفان إلى الأرض والماء علي حد سواء وهذا ما أكدّه في أكثر من شذرة له مثل "تخرج الأشياء جميعا إلى الوجود من الأرض والماء." (٣٤)

ويروي ديوجين لايرتوس أن كسينوفان سخر من عقيدة تناسخ الأرواح عند فيثاغورس. (٣٥) حيث عرض بزعيم الفيثاغورية وما يؤمن به من تناسخ في قصة تذكر "أن كسينوفان رأى فيثاغورس يوما وهو ينهر رجلاً يضرب كلبه لأنه تبين من صوت نباح الكلب صوت صديق له مات من فترة طويلة." (٣٦) وإذا كانت "كانتلين فريمان" لا ترى أن الشذرة قيلت على سبيل السخرية من فيثاغورس، وربما قيلت بشكل محايد، (٣٧) فأننا نرى أنها في أساسها سخرية من فيثاغورس، وخير دليل على ذلك أن كسينوفان يقول في مطلعها "وسوف أنتقل إلى حكاية أخرى." فإذا عرفنا أن الشذرة جاءت بعد الشذرة {٥} والتي يسخر كسينوفان فيها من بخل سمونيدس فلا يستبعد أن السياق في جملة كان سياقاً ساخراً. وإنكار كسينوفان لتنفس الإله (٣٨) من المفترض فيه أنه يمثل رفضاً للرأي الفثياغوري القائل بتنفس الكون للزمان والمكان الفارغ من اللا متناهي المحيط به بنفس درجة كونه رفضاً لرأي أنكسمنيس القائل بتنفس الإله

74 - Fr 27,29,33.in: J. Burnet :-op cit, p.120.

75 -Diogenes Laertius :- op cit, vol 11, 1X,18 ,p.427.

76 - Fr 7, in :J. Burnet :- op cit ,p. 118.

77 - K. Freeman :-The Pre-Socratic Philosophers, p. 99.

78- Diogenes Laertius :-op cit, Vol 11, 1X, 19, p.427.

للهواء الخارجي.^(٧٩) بل أن "جثري" يعتقد أن توحيد كسينوفان بين الإله وبين العالم معارضة لرأي فيثاغورس في تنفس العالم ، حيث قصد القول بأن العالم الكروي الواحد يحتوي على كل ما هو موجود ، ومن ثم فلا يوجد أي شيء إلى جانب هذا الواحد يتنفسه.^(٨٠)

وتندر كسينوفان على الشاعر سمونيدس Simondes زميله ومنافسه في بلاط "هيرون" ملك سرقوسة ؛فسخر من بخله وطمعه وخسته .وقال "أنه قايض هدية من فخذ جدي وأخذ مقابلها رجل بقرة كاملة." وقال عنه أيضا "إنه عادة ما يأخذ ولا يعطي."^(٨١) ولا تستبعد "كانثين فريمان" حدوث مثل هذا العداء بين الرجلين فقد عاشا في عصر واحد وتقابلا لبعض الوقت.^(٨٢) ومن ثم كانت فلسفة كسينوفان معارضة لفلسفة أسلافه ومعاصريه معارضة مباشرة .وكان مفهومه عن "الطبيعة الإلهية" أوضح من الموجود الأول عند أنكسيمندر ذلك الذي كان مادة وإلهاً في نفس الوقت ،وأوضح من النار الموهوبة قوة العقل لدى هيراقليطس ،إذ من الخط من شأن الأب السماوي أن يعاني الإزعاج بسبب الأعمال الفردية الخاصة بالتدخل والتدبير ، وإيقاع العقوبات المستحقة على رعيته.^(٨٣)

79 -W.A. Heidel:- "The Pythagoreans and Greek Mathematics," an Essay in: Studies in Pre-Socratic Philosophers, vol 1. p.351

80 - W.K.C. Guthrie :- op cit ,p. 374.

81 - Fr 5, in :- J. Burnet:- op cit, p. 118.

82 -K. Freeman :- op cit ,p.90.

83 - Th. Gomperz:- Greek Thinkers, vol 1, p.p. 159-160.

د - رفض قطيعة المعرفة :-

لا يقل إسهام كسينوفان التتويري في نظرية المعرفة أهمية عن إسهامه في اللاهوت، وإذا كنا قد لمسنا اتجاهها نقدياً واقعياً في هجماته على آراء السابقين عليه الدينية والفلسفية، فإننا نلمس نفس الاتجاه في رفضه للقطعية المعرفية .

لم تكن لدى كسينوفان قناعة في صدق مزاعم الشعراء والفلاسفة السابقين في امتلاك الحقائق اليقينية ، واعتبر أن واجبه التتويري في المجتمع الذي يعيش فيه إظهار النسبية المعرفية، وإيقاظ معاصريه من غرورهم الخادع في توهم امتلاكهم للمعرفة اليقينية. وقد لخص "كارل بوبر" منهج كسينوفان النقدي في العبارة التالية "قد أكون على خطأ في رأيي وقد تكون أنت على صواب ، وقد نستطيع من خلال التحدث معاً في هذه الأمور بشكل عقلاني أن نصحح بعضاً من أخطاءنا ، فيقترب كلانا من الحقيقة ."⁽⁸⁴⁾ وأخذ كسينوفان يتجول في المدن اليونانية المختلفة يكشف للناس -على مدى سبعين عاماً- عن محدودية ما لديهم من معارف وعن قابليتها للكذب، وكان رائداً في ذلك لسقراط ومنهجه في التهكم والتوليد.

ولكي نفهم نزعة كسينوفان هذه يجب علينا النظر إليها في ضوء كل أقوال كسينوفان الأخرى ، وفي ضوء الظروف المحيطة والدوافع التي دفعت إليها . وقد أجمل "جيمس ليشير" ذلك في قوله "إن نزعة كسينوفان الشككية هذه كانت رداً على أساليب التفكير الديني الشعري القديمة، رداً على ديانة هوميروس الأولمبية وعلى العرافة."⁽⁸⁵⁾ ويعبر كسينوفان عن

84- K.R. Popper :- "The unknown Xenophanes", p. 43.

85- J. H. Leshner : "Xenophanes' Scepticism", p.20 .

رفضه لقطيعة المعرفة في شذرة طويلة تقول "لم يوجد ولن يوجد أحد استطاع أن يصل إلى المعرفة اليقينية حول الآلهة، أو أي شئ من الأشياء التي أتحدث عنها هنا. وحتى إذا ما حدث وتلفظ إنسان بهذه الحقيقة اليقينية بضربة حظ، يظل مع ذلك لا يعرف أنه توصل حقاً إليها." وينتهي كسينوفان إلى الإعلان صراحة: "إن كل ما يمكننا الوصول إليه حول الأشياء جميعاً هو الظن وحده."^(٨٦) وأكد ديوجين لايرتوس نفس هذا الرأي حيث قال على لسان كسينوفان "إن فكرنا قاصر عن الإحاطة بالمجموع الكلي للأشياء." واعتبره أول من أعلن أنه لا يمكن إدراك حقيقة الأشياء موافق مع أنبادوقليس في استحالة الحصول على الرجل الحكيم الذي يعرف الحقيقة.^(٨٧)

وكان سند كسينوفان في هذا الإنكار أن الآلهة لم توح بكل الأشياء إلى البشر منذ البداية وإنما يصل البشر إلى الأفضل بالتدريج ومن خلال بذل الجهد المضني.^(٨٨) وتوفرت له الشجاعة فاعترف بأن كل نظرياته التي يقدمها مجرد أشباه حقائق وليست حقائق كاملة.^(٨٩) وهناك سند آخر هو وجود فجوة لا يمكن عبورها بين المعرفة الإلهية الكاملة وبين المدركات البشرية. إذ مهما بلغت هذه الأخيرة من قوة لن تصل إلى مرتبة المعرفة الكاملة للآله، وما يفعله البشر هو اقتراب فحسب منها وليس حصولاً عليها.^(٩٠) إنه التقابل الأبدي بين المطلق والنسبي الذي أكد عليه

86- Fr 34, in : J. Burnet : Early Greek Philosophy. p.121.

87 - Diogenes Laertius :- op cit , vol 11. IX, 20, p. 427.

88 - Fr 18, in : J. Burnet :- op cit , p. 119 .

89 - Fr 53 . in : Ibid. p. 121 .

90 - G. S. Kirk & J. E. Raven : op cit , p.179.

فيما بعد هيراقليطس ،والكيمون الفيثاغورسي في رسالته في الصبيعة: (٩١) و الذي يمكن رؤيته بوضوح في تأكيد كسينوفان على أن الإله الواحد مختلف عن البشر في كل من الجسم والعقل (٩٢). وكذلك فيما رواه "أريوس ديديموس" Arius Didymus من أنه وفقاً لكسينوفان "يعرف الإله الحقيقة ، أما الآخرون فلا يصلون سوى إلي الظن وحده." (٩٣) وكم أشاد شكاك القرن الرابع ق. م. بشذرة كسينوفان [٣٤] واعتبروها تبشيراً بمذهبهم القائل بعدم إمكانية الوصول إلي المعرفة اليقينية . فهل كان كسينوفان مفكراً شكاكاً حقاً؟؟

يقدم سكستوس أمبريقوس تفسيرين مختلفين للشذرة السابقة : الأول ينظر إلي كسينوفان على أنه فيلسوف شكاك حتى النخاع ، وأنه ينفي نفياً تاماً إمكانية الوصول إلي الحقيقة عن أي شيء . و "أننا أشبه بمجموعة من الناس تبحث عن الذهب في حجرة مظلمة تحتوي على العديد من الأشياء، فقد تهوى يد أحدها بالمصادفة على الذهب ولكنه يظل ينقصه الدليل الذي يمكنه من الاستوثاق من صدق اكتشافه" (٩٤). أما التفسير الثاني فيجعل كسينوفان يقول بنزعة شك جزئية فحسب ، وإن البشر يتوصلون إلي أشباه للحقائق اليقينية ، فالمتاح للبشر هو الظن وحده ، والصواب الأخذ بما يكون محتملاً. (٩٥)

91 - J. Barnes :- The Pre-Socratic Philosophers, p. 136.

92 - Fr 23, in : J. Burnet : op cit. p.119.

93 - J. Barnes :- op cit .p. 139.

94 - W. K. C. Guthrie - op cit. vol 1, p.395

95 - Hegel : Lectures on the History of Philosophy, vol 1, Trans by E.S. Hanldane & F.H Simon, Routledge & Kegan Paul, London . 1955. p.247.

ورغم أن ديوجين لايرتوس يروي شهادة سوتيون Sotion التي تؤكد التفسير الأول وتقول " إن كسينوفان كان أول من قال بأنه لا يمكن معرفة أي شيء ."(٩٦) فإن المؤرخين يستبعدون هذا التفسير ولا يرونه منطبقاً على معنى شذرة كسينوفان.(٩٧) ليس فقط لأنه يقصر - بلا مبرر - مجال نظرية الشك عنده على ما يكون غامضاً ،بل لأنه تفسير يترجم جملة كسينوفان البسيطة "لا يعرف" οὐκ οἶδε إلي "لا يعرف أنه تقابل معها" οὐκ οἶδεν διὰ ἐπιβεβλήκεν ويطلب منا أن ننسب إلي كسينوفان الرأي المتكلف الذي يقول "إن معرفة الحقيقة تتطلب أن يعرف المرء أنه يعرف الحقيقة." من المستبعد أن يكون كسينوفان قد نادى بهذا .لأنه تفسير أكثر تعقيداً بكثير من جملة كسينوفان الأصلية.(٩٨) فلم تكن نزعة الشك لدى كسينوفان موجهة إلي المعرفة بجملتها ،لأنه لا يستبعد التوصل إلي معرفة الحقائق البسيطة ،وإنما موجهة إلي معرفة الحقائق المطلقة اليقينية .كما أننا لسنا مع من يقرر أن الشذرة تخلو من أي جانب شكّي اعتماداً على أن معنى الفعل εἶδενai المستخدم فيها كان "لا أحد قد رأى " وليس " لا أحد يعرف " لسنا مع ذلك لأن هذا الفعل كان يحمل منذ عصر هوميروس المعنى العام للفعل "يعرف"، وقد استخدمه كسينوفان بهذا المعنى ، علاوة على أن الكلمة εἶδός في البيت الثاني من الشذرة تقابل كلمة dokōs في

96 - Diogenes Laertius :-op cit, vol 11, 20, p. 429

- J. Barnes :- op cit, p.139.

٩٧ - من هؤلاء المؤرخين :

- W.C.K. Guthrie:-op cit ,p. 396,

- K. Freeman :-op cit ,p. 98.

-J.H. Lesher:- op cit , p.21.

98 - J.H. Lesher :- op cit ,p. 21.

البيت الرابع والتي تعني "الظن" ، فمن الطبيعي أن تُترجم إذن بمعنى "يعرف".^(٩٩) ومن ثم نعرض على قراءة "فرنكل" للشذرة بأنها تتضمن منهاجاً تجريبياً نقدياً يؤمن بالتجربة الحسية .^(١٠٠) إذ لم يكن الفعل eidenai يعني عند كسينوفان الرؤية الحسية وحدها كما ظن "فرنكل" ذلك . فالتفسير المعتمد لنزعة كسينوفان بعيد جداً عما يؤمن به الشكاك المتأخرون أولئك الذين يتوقفون عن إصدار الأحكام لا بالتصديق ولا بالتكذيب .

لقد كان كسينوفان يمثل فيضانياً عارماً لروح النقد ، في كان الشكاك على العكس يمثلون نفاذاً وموتاً لهذه الروح . لم يشك كسينوفان في عملية الوصول إلي الاعتقاد الصحيح ، وإنما شك في الوصول إلي معيار من خلاله يحدد الإنسان أي الاعتقادات تكون صحيحة وأيهما لا يكون . ويجمل "جثري" ما يعنيه كسينوفان بقوله : "يعني ببساطة أنه رغم كونه قد يصل إلي الحقيقة ، فإن اقتناعه بأنه قد وصل إليها حقاً لا يكون اقتناعاً كاملاً على الإطلاق . مع أنه قد يملك الأسانيد القوية للإيمان بأن رأيه قريباً من الحقيقة".^(١٠١) ما ينكره كسينوفان هو أن تكون لدى البشر معرفة بما يكون يقينياً το σαφές وفي الوقت نفسه يسمح بالقول بأن لدى البشر اعتقادات قد تشبه في بعض الحالات ما يكون صانقاً.^(١٠٢)

كان الإله هو وحده المتمتع لدى كسينوفان بكامل المعرفة ، أما الإنسان فلا يملك سوى المعرفة النسبية فقط . وبهذا صاغ كسينوفان مشكلة

99 - J. Barnes :- op cit ,p. 138.

100 - H. Fränkel :- op cit , p. 127

101 - W.C.K. Guthrie:-op cit, vol 1,p. 395,N 5.

102 - J.H. Lesher :- op cit ,p. 22.

إبستمولوجية فى غاية الأهمية. فلم يتساءل عما نعرف بل تساءل هل الذى نعرفه صادق أم لا. لقد كان كسينوفان على وعى كامل بالصعوبات التى سوف تقود فيما بعد إلى قيام اللأدرية Agnosticism لدى السفستائيين. فلم يزعم أنه يسوق الحقيقة المطلقة عن الإله لأنه هونفسه لا يعرف أي وسيلة يمكنه من خلالها اختبار إن كان قد توصل إليها أم لا (١٠٣).

لم يكن فكر كسينوفان مختلفاً عن أفكار أسلافه من الآهوتيين، بل وعن أفكار الفلاسفة السابقين عليم والمعاصرين له، إذ لم يقل بقطعية هؤلاء ولم يقل إنها أفكار من وحي الإله، وإنما نظر إلى كل نظرياته على أنها مجرد ظن فحسب يقترب بصورة ما من الحقيقة. ولا يستبعد البعض أن تكون شذرة {٣٤} تمهيداً لمذهب كسينوفان اللاهوتي والطبيعي كله، وأنها وردت فى مقدمة أشعاره جميعاً. (١٠٤)

أكد كسينوفان على محدودية المعرفة البشرية ونادى بضرورة وضع النزعة الواقعية النقدية محل النزعة القطعية الجازمة للمدرسة الأيونية. وكان الشك الذى مارسه شكاً جزئياً وليس شكاً فى المعرفة ككل. إذ شك فى العلم اللاهوتي والطبيعي لأنه يتجاوز الإدراك البشري. (١٠٥) وجاء سقراط فأكمل المشوار وأعلن صراحة "إنني أعرف أنني لا أعرف ولا شئ غير ذلك." وجعل رسالته فى الحياة توعية الناس بجهلهم. ويعلق "كارل بوبر" - فيلسوف العلم الحديث - على تصور كسينوفان السابق

103- K. Freeman : The Pre-Socratic Philosophers, p.98.

104 - J. Barnes:- The Pre-Socratic Philosophers, p. 138.

105 - Ibid ,p. 139.

بقوله: "إنه تصور بالغ الدقة والمصدقية حتى في أيامنا الحالية" ،ويستخلص ثلاثة مبادئ أخلاقية للمعرفة عند كسينوفان استخلصها فيما بعد أرازموس Erasmus ومونتاجو Montaigne وفولتير وهي :مبدأ القابلية للكذب "ربما أكون مخطئاً وربما تكون أنت على صواب ،ولكننا من الممكن أن نكون نحن الاثنين على خطأ بالطبع." ومبدأ المناقشة العقلانية "تحسن بحاجة إلي أن نختبر اختباراً نقدياً موضوعياً لكل أفكارنا." وأخيراً مبدأ الاقتراب من الصدق "بمساعدة مثل هذه المناقشات النقدية بإمكاننا أن نقرب أكثر وأكثر من الحقيقة وأن تحسن بشكل دائم من إدراكنا حتى في الحالات التي لا نصل فيها إلي اتفاق.(١٠٦)

ويطلق "بوبر" على الشذرة {٣٤} لكسينوفان بأنها "لا يوجد في الأدب الفلسفي شيئاً أعظم صدقاً وموضوعية ونقدية منها ، وإنها الأعظم أهمية في تراث كسينوفان كله."(١٠٧) وما قصد أن يقوله كسينوفان فيها هو "أن هناك عدداً كبيراً من الحقائق المهمة لا أحد يعرفها معرفة يقينية ولكن يمكن أن يخمنها ، وفي الوقت ذاته هناك البعض الآخر التي لا يمكن لأحد حتى أن يخمنها ."(١٠٨) ويشبه "بوبر" الدور الذي قام به كسينوفان في العالم القديم بدور اينشتاين (Einstein ١٩٥٥+) في عصرنا الحديث؛ فالإثنان كانت المعرفة لديهما مجرد نسيج من التخمينات.ثم يتساءل "بوبر" كيف أمكن لكسينوفان أن يعرف ذلك منذ ٢٥٠٠ عاماً مضت ؟ والإجابة هي أن كسينوفان كان في البداية يؤمن بصورة العالم والآلهة التي قدمها

106- K.R. Popper The unknown Xenophanes, p.p.52-53.

107 - Ibid ,p. 47.

108 - Ibid , p. 49.

هوميروس ،ثم تحطمت أمامه هذه الصورة بفعل نقده الخاص لهوميروس ،فاستبدل الصورة الجديدة بالصورة المنتقدة القديمة، تماماً كما تحطمت صورة "تيوتن" لدى "بوبر" بفعل انتقادات اينشتاين له.(١١) .

تنتهي بهذا من استعراض الشق السلبي من فلسفة كسينوفان، رأينا فيه كيف كان كسينوفان ثورة عارمة على كافة الأفكار الرجعية البالية التي كانت تقيد انطلاق العقل الحر. ولنتنقل الآن إلى تتبع الخطوات المؤلفة للشق الإيجابي عنده.

٢- الجانب الإيجابي :-

كان أبرز ما يتميز به كسينوفان ذلك الميل الفطري والقوي إلى الصدق والموضوعية ،وتم ترسيخ هذا الميل بقوة بما قام به من نقد للأساطير القديمة . وسوف نرى في الشق الإيجابي كيف توصل إلى مفهوم عن ألوهية سامية منتشرة في الكون كله تحكمه كما تحكم النفس الجسد. ويتألف الشق الإيجابي من فلسفة كسينوفان التتويرية من النقاط التالية :-

أ - الإيمان بالوحدانية :-

رغم مهاجمة كسينوفان للأفكار الدينية التقليدية العتيقة، فإنه لم ينته إلى رفض الدين. بل آمن مثل هيراقليطس بأنه توصل إلى ديانة جديدة، أفضل من العقائد الميثولوجية القديمة ،وأنه الرسول المرسل لنشر هذه الديانة بين معاصريه. لكن الملاحظ أنه لم يدافع عنها دفاعاً قائماً على سلطة أنه نبي يتم إلهام الحقيقة إليه من أعلى كما هو الحال لدى بارمنيدس

تلميذه أنبادوقليس مثلاً ، وإنما دافع عنها دفاعاً عقلياً خالصاً. فكان لاهوته
لأهوتاً جديداً في كل من أفكاره ومبادئه .

كان تصور كسينوفان عن طبيعة الإله في الواقع نتيجة مترتبة على
هجومه على التجسيم لدى الشعراء الميثولوجيين. فلم يكن الإله لديه
مفهوماً ميتافيزيقياً ، بل كان بديلاً وضعه كسينوفان للجوانب التي بغضها
في تصور الشعراء للإله. فما هو المفهوم الإيجابي الجديد الذي يقدمه عن
الإله ؟

آمن كسينوفان بإله واحد يتصف بكل الصفات التنزيهية. حيث كان
الإله الواحد لديه كامل العلم والحكمة، صالحاً أخلاقياً، أبدياً، مكتفياً بنفسه،
ثابتاً، تام القدرة، وهذا ما أجمله كسينوفان بقوله "هناك إله واحد، الأسمى
بين كل من الآلهة والبشر، لا يشبه البشر لا في الجسم ولا في العقل، كله
بصر وسمع وكله عقل، يُسير الأشياء جميعاً بقوة عقله، وليس باستخدام
أي أداة، يمكن أعلى في مكان واحد لا يتغير ولا يتحرك على الإطلاق،
فليس من اللائق له أن يتحرك فيكون هنا في وقت وهناك في وقت
آخر" (١١٠). وما نفهمه من الشذرات السابقة أن الإله كان ذا جسم لدى
كسينوفان ، ولكنه جسم خاص به وحده. فلم يكن كسينوفان متجاوزاً بهذا
شكل الكبير عصره للدرجة التي تجعله يقدم — كما يقول جثري —
مفهوماً جديداً يقول بوجود إلهي روعي تماماً. (١١١) ولم ينحدر إلينا شيء
يكشف عن طبيعة هذا الجسم الإلهي لدى كسينوفان. وإن كانت روايات

110- Fr 23-24.25.26, in : J. Burnet, op cit, p.119.

111 - W.C.K. Guthrie :- A history of Greek philosophy, p.376.

سمبليقوس وا لاسكندر الأفروديسي وسكستوس ود يوجين لايرتوس^(١١٢) تجمع على أن الإله كان لديه كروي الشكل^(١١٣) وقد وردت روايات تاريخية عديدة تؤكد على هذه الأوصاف لدى كسينوفان .حيث ترد رواية أرسطو التي أكد فيها أنه كان أول مشايخ للقول بالوحدانية، وأن الواحد عنده هو الإله^(١١٤) وهناك "نيوجين لايرتوس" الذي نكر أن الإله لدى كسينوفان لا يشبه البشر بأي حال من الأحوال ، لا يتنفس ، كله عقل ،وهو خالد^(١١٥) وهناك رواية هيبوليتوس Hippolytus التي تذكر أن الإله عنده أبدي وفريد ومتناغم في كل الأنحاء وكروي ،وقادر على الإدراك بكل ما فيه^(١١٦) كما أنه ليس للإله شهوات ، ولا من اللائق له أن يكون خادماً للآخرين ، فلا وجود لأي رئاسة بين الآلهة . ولا يلد ولا يولد ، ولا يرتدى الثياب ولا يتكلم بكلام البشر على الإطلاق .

وإذا كان الفلاسفة الأيونيون قد أبقى بعضهم على مفهوم تعدد الآلهة كما كان ، أو قال بعضهم الآخر بوجود إله أعلى فوق مجموعة من الآلهة تخضع له فإن كسينوفان كان أول فيلسوف يوناني يقول بالتوحيد Monotheism الخالص. وليس من المستبعد أن يكون كسينوفان قد نقل عقيدته هذه من الفكر الديني في الشرق

112 - Diogenes Laertius:-op cit ,vol 11, 1X,19,p.427.

113 - J. Barnes:- op cit, vol 11, p.98.

114 - Aristotle :-Metaphysics, trans by: D. Ross, Great books of The western World, vol 8, Benton publisher, Chicago,1952, B 1.ch 5, 986b21-25,p. 504.

115 - Diogenes Laertius :- op cit, vol 11, 1X,19, p. 427.

116 - J. Barnes :- Early Greek Philosophy, p. 99.

القديم. اعير أن الحديد في موقفه ليس القول بالتوحيد فقد سبقه المصريون القدماء إليه. وإنما في إقامة هذا التوحيد على أساس عقلي خالص. هو أن التوحيد وحده الذي يتفق مع الكمال الإلهي. فكانت أفكاره هذه في يوبان القرن السادس ق.م. عملاً جديداً وثورياً. ومن ثم فبحر يتفق مع "بارنيس" في رفض وصف "تيثشه" لكسينوفان بأنه مجرد رجل صوفي وأن لاهوته ينبع من إحساس باطني صوفي بالخشية من الإله. (١١) ويبرز الاتجاه العقلاني للآهوت كسينوفان في البراهين المنطقية التي يبرهن بها على صفات الإله. حيث يشرح ثيوفراستوس كيف برهن كسينوفان على وحدانية الإله بحقيقة أنه الأعظم و الأسمى بين الجميع. (١٢) ويبرز هذا الطابع في قوله "ليس من اللائق للإله أن ينتقل هنا وهناك". "فكلمة اللائق" Piprepei ليست بمعنى إستياطيقى ، وإنما بمعنى منطقي أي "ليس من الممكن منطقياً لطبيعة الإله ذلك". حسب قول بارنيس. (١٣) ويبرز كذلك في برهنته على أن الإله غير مولود. إذ يثبت ذلك بواقعة أن كل ما يخرج إلى الوجود إما يخرج من شئ مشابه أو من مخالف له. غير أن الأشياء المتشابهة لا يمكن أن يؤثر الواحد منهما في الآخر، ولو كان

117- E. Hussey .-the pre-socratics, Duckworth,London,1974,p.14.

وأنظر: د. مصطفى النشار تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول

دار فناء ، القاهرة . ١٩٩٨ ، ص ١٨١

118 - J. Barnes The pre-Socratic Philosophers, p.85

119 - J. Barnes Early Greek Philosophy ,p 96

120- J Barnes :- the pre-Socratic philosophers ,p 85

حرج الى الوحد - من شيء محالف فسوف يعنى هذا خروج شيء مما لا
وحد له وهذا مُحال^(١٢١).

اسم استعمال كسينوفان للصيغة الجمع "الهة" في بعض أقواله حثنا الى
حبس مع استعماله للكلمة المفردة مثل قوله في السدرة (٢٣) 'اللة الواحد
الاسمى بىر اللة والبشر فلا يتصمر تناقضا ذاتيا في رأينا ؛ إذ من
الثابت تاريخيا كما رأينا أنه امر بالله واحد فقط ، كما يتفق على ذلك معظم
الباحثين المحدثين . (٢٢) فلم يكن استعماله للصيغة الجمع سوى نوعاً من
التسليم باللعة الاصطلاحية الشائعة في عصره ، وليس عن إيمان منه
بالتعدد . علاوة على أن العديد من استعمالاته للصيغة الجمع ورد بشكل
عارض في سياق هجومه على اللة المجسمة ، ولم يتحدث عن اللة
بالصيغة الجمع عندما كان يقدم أفكاره الخاصة . لم يكن كسينوفان مؤمناً
بالتعدد ، أو بتسلسل تدريجي للأرباب محكوم بالله أعظم ، فهذا رأي مبتدل
— على حد تعبير بارنيس — يستهزئ بالروايات التاريخية ويتجاهل

121- J Barnes Early Greek Philosophy, p 96

١٢٢ - من أمثال :- J. - Th. Gomperz - op cit, p 160. &

Burnet - op cit, p 129 & W C K Guthrie - op cit, p 375

M C Stockes - One and many .p.79 & G S Kirk &
Raven:- the Pre-Socratic Philosophers p 170

أما كاثنين فريمان يرى انه من الخطأ طرح سؤال هل كان كسينوفان بالوحد أم
بالكثرة فتم بحصر أدلة أن السؤال نفسه كان بعدا عن هل كسينوفان وحم بصير الة

عنه - ريمس ولامسه انظر K Freeman the pre Socratic p 98

عبارات التوحيد الواردة في الشذرات المعتمدة ، ويجعل كسينوفان بدلاً من كونه مؤمناً مجدداً ، تجعله مفكراً تقليدياً مبتدلاً. (١٢٣)

إذا كان كسينوفان يقول "يظل الإله في نفس المكان بلا حركة ، فإن الإله بذلك يكون عنده ممتداً في المكان ، مما يوحي بأنه كان مجسماً ، فهل كان "جومبرتس" محقاً في اتهامه لكسينوفان بالوقوع في التجسيم ؟؟" (١٢٤) الواقع أن "جومبرتس" قد بالغ إلي حد ما في فهم هذا التشبيه على حد قول "كانثين فريمان" - ونحن نتفق معها فيه - فقد كان الدافع الذي يقف وراء كلامه هذا المعاناة الشخصية التي كان يعيشها كسينوفان نفسه في حياته غير المستقرة ، وما قصد قوله هو "لما كان الإله الأسمى بين الجميع ، فلا يمكن أن يكون رحالة متنقلاً كما كان كسينوفان ، وإنما متمتع بالراحة والهدوء اللتان كان كسينوفان يشفق بشدة إليهما. (١٢٥) لقد اهتم كسينوفان بنفسه كافة الصفات البشرية - أو حتى تلك التي يشتم منها ذلك - عن الإله ليكون أفضل من الآلهة الأولمبية المخادعة ، وأفضل منها كذلك في أنه إله كوني عالمي. (١٢٦) ولكسينوفان العذر في أنه استعمل لغة مادية إستعارية في حديثه عن الإله الواحد إذ لم يكن قد تم الفصل بعد في الفكر اليوناني المبكر بين العالم المثالي وبين العالم المادي. (١٢٧)

ولكننا نظل مع ذلك نأخذ على كسينوفان عيب أنه لم يفصل فصلاً واضحاً بين الوحدة الصورية وبين تلك المادية ، بل خلط خلطاً كبيراً في

123 - J. Barnes:- The Pre-Socratic Philosophers, p. 90

124 - Th. Gomperz - op cit .vol 1, p 159

125 - K. Freeman - op cit, p 97

126 - Ibid .

127- K.F Johansen - A history of Ancient Philosophy p 46

الصفات التي حلتها على اله الواحد عنده . ولعل هذا ما لاحظته أرسطو
فوصف كسينوفان بأنه مشوش الفكر لم يوضح شيئاً . واستبعده مع
مليوس من دراسته لأنه لم يتوصل إلي طبيعة أياً من الوجودتين {الصورية
والمادية} . (١٢٨)

حقاً لم يقدم كسينوفان نسقاً لاهوتياً منسقاً وكاملاً، غير أن أفكاره
الدينية اتسمت بدرجة كبيرة من الوضوح والتمييز، فهو يضع الجوهر
الأول في مملكة الألوهية، وينسب له القوة المفكرة في حين أن الأيونيين
السابقين عليه يجعلونه في عالم المادة وينفون تماماً القوة الإدراكية عنه،
وخرج على تعدد الآلهة في وقت مبكر، وقاد ثورة فكرية تقول بالأهوت
طبيعي قائم على تحليل عقلي محايد للقوة العليا. ومن ثم كان لأهوته —
كما يشهد به بارنيس — إنجازاً عظيماً منجح صاحبه في تحقيق قدر مدهش
من التجريد والعقلانية في مجال لا ينتج الفكر التجريدي عموماً سوى
خواء أجوفاً يوتخلي العقل فيه سريعاً عن مكانه للثرثرة . (١٢٩)

128 Aristotle - Metaphysics .B 1.ch 5. 986b21. p 504.

129 J. Barnes - The Pre-Socratic Philosophers .p.94

ب - وحدة الوجود :-

إذا كان للإله عند كسينوفان - كما رأينا - صورة وجسم و امتداد
ففى المكان ، فهل وحد كسينوفان بين الإله وبين العالم فى وحدة واحد
تسمح لنا بأن نعتبره من القائلين بمذهب وحدة الوجود ؟

يتفق فريق كبير من الباحثين المحدثين^(١٣١) على القول بأن
كسينوفان يوحد فى نسقه اللاهوتى بين الإله وبين الوجود. هذا رغم أن
كسينوفان لا يصرح بذلك فى الشذرات المنحدرة منه . و يعتمد هذا الفريق
على العديد من الروايات التاريخية .تأتى على رأس هذه الروايات رواية
أرسطو الذي يذكر فى نص واضح من سياقه أنه نقل مباشرة من
كسينوفان وليس مجرد استخلاص فحسب يقول "نظر كسينوفان إلى السماء
فى مجموعها وصاح هذا هو الواحد وهو الإله."^(١٣٢) ثم بعد ذلك تأتي
رواية الشاعر "تيمون" (ولد تقريباً عام ٣٠٠ ق.م.) الذى وضع على لسان
كسينوفان النص التالى "أينما أدركت عقلي وجدت أن كل شئ يحل نفسه فى
وحدة واحدة."^(١٣٣) ثم شهادة ديوجين لايرتوس التى قال فيها "أكد كسينوفان
على أن الكل واحد، وأن الإله متحد مع الأشياء جميعاً وأنه
كروى."^(١٣٤) ولا يستبعد "بارنيس" أن يكون أرسطو وتيمون يوردان بيتاً

١٣٠- ومن هؤلاء:-

- F. Zeller : op cit . p.44.
- J. Burnet :- op cit . p.129. & W C.K. Guthrie :-op cit . p.377
- W. Windelband - op cit. p.47 & A.S. Bogomolove. op cit. p.80.
- W F Jones -The Classical mind. Barcourt Brace. New
York.1969.p.19.
- 131- Aristotle Metaphysics, B1 ch5, 986b24
- 132-Th. Gomperz : Greek Thinkers. vol 1. p.159
- 133-Diogenes Laertius .op cit . vol II. IX. 19, p.427

شعرياً مفقوداً لكسينوفان ، وأنه رأي توصل إليه كسينوفان من تأمله في الكواكب السيارة في السماء .^(١٣١) فالأطراد النجمي أقنعه بوحدة وجود شاملة .

يتصف الإله لدى كسينوفان بنفس الصفات التي يتصف بها الوجود عند الإيليين . فالوجود واحد وثابت وقديم وأبدى وكذلك الإله . ولا يستبعد "جثري" حدوث الصورة للجذابة التي نقلها أرسطو في روايته، وأن كسينوفان قد وقف بمفرده في الخلاء الفسيح في ليلة صافية باسطاً ذراعيه في حركة احتضان لكل وصاح هنا يوجد الأول يوجد الإله^(١٣٢) . ولكن علينا أن نلاحظ هنا أنه إذا كان كسينوفان يوحد بين الإله والعالم ، فلا يعني هذا أنه ينكر حدوث التغير في العالم ، طالما أن الإله ثابت عنده ، إذ يسلم كسينوفان بالتغير ويسلم بوجود عدد لا متناهي من العوالم المتعاقبة . فالوجود ككل واحد ثابت ، أما ما يتغير ويتحرك فهو أجزاء الوجود ، حيث تنشأ من الطين { التراب و الماء } ثم يتحول إلى أرض وينشأ عالم جديد وهكذا . مما دفع "فندلباند" إلى القول بأن " الإله لدى كسينوفان يحوى داخله جميع الأشياء ويظل دائماً في مكانه ، تنوب في هذا الجوهر الواحد الثابت كل الأشياء الجزئية ."^(١٣٣)

إلى جانب القائلين بإيمان كسينوفان بوحدة الوجود يوجد فريق آخر معارض يضم : فرنر بيجر ، وكورنفورد و كارل بوبر يؤكد على أن كسينوفان لم يكن من القائلين بمذهب وحدة الوجود ، لأنه لم يقل العالم هو

134 - J. Barnes :- op cit ,p. 99.

135- W. K. C Guthrie : op cit, p.380.

136 - W. Windelband :- History of Ancient Philosophy, p. 47.

الإله، بل نحدث عن الإله بالسلب فقط^(١٣٧). في حين ينفي كورنفورد شدة أن كسينوفان قد وحد بين الإله وبين العالم، وقال إن ما قصده كسينوفان بالإله: قدرة واعية تثبت الحياة في العالم أجمع. (١٣٨) أما كارل بوبر فيستبعد ذلك ويعتبره من مبالغات المؤرخين في خلع التصوير الأفلاطوني الأرسطي للمدرسة الإيلية على كسينوفان. وينتهي إلى القول "حقاً قد يكون كسينوفان قد تلاقى مع الشاب بارمنيدس، لكن من المستبعد أن يكون قد أخذ القول بوحدة الوجود منه، وما أخذه على الأرجح من بارمنيدس هو القول بأن العالم كرة." (١٣٩) وفي كتابهما المشترك أكد الأستاذان "كيرك ورافن" على خطأ الذين قالوا إن الإله متحد بالعالم عند كسينوفان، لأن هذا الاتحاد يتعارض مع الصفات التي يخلعها كسينوفان نفسه على الإله. إذ كيف يتحد الإله - وهو الساكن - بالعالم الذي يموج بالحركة؟ لقد كانت علاقة الإله بالعالم عنده أشبه بمفهوم المادة الأولى عند الملطيين - يهب الحياة والحركة للأشياء فقط. ولم يكن الإله عنده حالاً في العالم^(١٤٠).

والواقع أن كل فريق من الفريقين - الفريق القائل بتوحيد كسينوفان بين الإله والعالم، والفريق الآخر المنكر لذلك - متمسك برأيه بشدة، وغياب وجود شهادة نصية مباشرة من الشذرات المنحدرة من كسينوفان حول ذلك يصعب عملية الوصول إلى رأي حاسم في هذا الخلاف المتشابك. وخلاصة الرأي الذي نطمئن إليه أن الفريقين ينسبان إلى كسينوفان تحديدات مذهبية كانت غريبة عليه وعلى عصره. إذ أن مفاهيم

137-W. Jaeger : The Theology . p 43

138-F M Cornford - Greek religious thought.p.87

139 - K R Popper - The unknown Xenophanes ,p 45

140 - G S Kirk & J F Raven op cit. p.172

التوحيد والإيمان بتعدد الالهة، ووحدة الوجود، كلها مفاهيم مضللة هنا، لأنها تشتمل على تميرات لم يعطى إليها مفكرو هذا العصر، ومن الخطأ فرص اصطلاحاتنا المعاصرة على فلسفة كسينوفان. فلم يكن في دهنه وهو يعرض أفكاره الدينية في الألوهية مثل هذه التحديدات الدقيقة بين التوحيد وبين وحدة الوجود. (٣٣) وما يحسب لكسينوفان ليس أنه من أنصار التوحيد أو من أنصار وحدة الوجود، إنما أنه لم ينته من هجماته إلى اعتناق الإلحاد، بل إلى تطهير فكرة الإله من آثار النواقص البشرية، ومهد الطريق لقيام مفهوم أعمق للإله، كان إنجاز العظم: هو تشييد فلسفة دينية تنزيهية في عصر كانت الأنظار جميعاً لا ترى فيه سوى التعدد والتجسيم.

ج. نسبية المعرفة .:

إذا كان كسينوفان في هجماته على المعتقدات الدينية القديمة ، لم يهدف تقويض الدين تماماً ، وإنما المحافظة على سمو الإله من النواقص، فإن الأمر لا يختلف كثيراً في هجماته التشككية التي شنّها على المعرفة القطعية لدى معاصريه ، لم يستهدف مجرد السخرية وإنكار وجود الحقيقة تماماً ، وإنما استهدف لفت انتباه معاصريه إلى النسبية الأبنتمولوجية ، وأن ما بوسع الإنسان الوصول إليه هو مجرد اقتراب من الحقيقة الكاملة فحسب ، وليس حصولاً نهائياً عليها .

فإذا ما تأملنا شذرة {٣٤} وجدناها لا تتكرر في حقيقة الأمر وجود الحقائق اليقينية المطلقة ، وإنما تتكرر فحسب ادعاء البشر المغرورين

١٤١ - د مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون ، ط ٢ ، مكتبة مد بولي ،

القاهرة . ١٩٨٨ . ص ٧٤

الحصول عليها لأن معرفة الحقيقة أمر قاصر على الآلهة وحدها لأن قدرات وملكات البشر محدودة ومن ثم فإن ما يدركونه محدود أيضا. ما يظهر للبشر هو فحسب المطهر الخارجي، والظر هو الذي بوسع البشر، وهو الذي يتناسب أيضا مع قدراتهم. (١٤٢) لكن هذا ليس كل ما في الأمر، بل بإمكان البشر - من خلال الجهد المصنعي والبحث والتنقيب - أن يحسنوا من معارفهم هذه ويصلون إلى ما هو أفضل، ويقتربون أكثر من الحقيقة. وهذا مرهون بالجهد البشري، وليس بالوحي الإلهي كما كان قديماً. وهذا ما يجسده كسينوفان في قوله "لم توح الآلهة - في الواقع - إلي البشر بالأشياء جميعاً منذ البداية، وإنما يكتشف البشر الأفضل من خلال البحث الطويل وعلى مرور الوقت". (١٤٣)

كان كسينوفان متفانلاً في نظريته الأستمولوجية، يحدوه الأمل في إحراز تقدم متواصل في المعرفة البشرية. ولعل هذا ما قام به كسينوفان على مدى حياته كلها، إذ اتخذ من التمحيص والنقد منهجاً له في حياته، واستطاع من خلاله أن يحس بعضاً من تصوراتهِ وتخميناته خاصة بنظرياته العلمية، وكانت رخصته لمثل هذا التمحيص والنقد: - القول بأن الإله لم يوح بالحقائق منذ البداية للبشر. (١٤٤) ومن ثم كان النقد والتمحيص المنهج الذي أوصي كسينوفان غيره بإتباعه للاقتراب من الحقيقة اليقينية. وهذا ما دفع "كارل بوبر" إلى الاعتراف بأن كسينوفان كان رائده في الإيمان بأن المعرفة تكتسب من خلال أشكال الاحتمال وصور الدحض

142 - B. Snell - The discovery of mind. trans by T G.R Meyer
Harper Torch Book, New York, 1960, p 139.

143 Fr 18. in J Burnet - op cit p 119

144 K R Popper - The unknown Xenophanes, p 47

العقلاني وليس من خلال الملاحظة والتجربة كما قال "فرنسيس بيكون".^(١٤٥) فالذي يجعل نظرية أفضل من أخرى أحد أمرين: أنها توصل وتفسر أكثر من هذه الأخيرة . وإما أنها أعظم قابلية منها للاختبار والتمحيص . فهذه النظريات مجرد فروض اجتهدية للاقترب من الحقيقة . ويصور "بوبر" موقف كسينوفان تصويراً جميلاً فيقول "إنه يرى أننا لا نعلم وإنما نعتقد فقط ، إذ لو سألناه كيف تعلم ذلك ؟ لكانت إجابته : لا أعلم وإنما أفترض فقط ، ولو كنت مهتماً بالمسألة التي اهتم بها أنا فسوف أكون في قمة السعادة لو حدث وانتقدت فرضي ،وقدمت أنت فروضك البديلة له ،وأنا بدوري سوف أحاول نقدها ."^(١٤٦)

المعرفة الأفضل في رأي كسينوفان هي المعرفة الأقرب إلى الصدق ، وكلما تقدمنا واقتربنا من الحقيقة تقدمنا نحو الأفضل . ولكن ما هو المحك المستخدم هنا لإثبات أن هذه المعرفة هي الأقرب إلى الصدق؟؟ المحك عند كسينوفان هو : القابلية للنقد والتمحيص . فمن خلال النقد العقلاني نصل إلى الأفضل . حقاً قد لا يكون كسينوفان مفكراً شاكاً متطرفاً ، ولكنه - كما يؤكد "ليشر"^(١٤٧) - يظل يبدو مفكراً شاكاً نقدياً أكثر من ذلك الذي يريدنا "فرنكل" أن نأخذه به - من أنه ذو نزعة تجريبية فقط ."^(١٤٨)

يميز كسينوفان في نظريته الأبستمولوجية بين المعرفة الكاملة اليقينية وبين الظن المتاح أمام البشر . أي بين دائرة المطلق وبين دائرة

145- K.R Popper - "Back to the Pre-Socratics" .p.151

146- Ibid .p. 151 -p.152

147 - J H Lesher - op cit . p. 25

148 - H Fränkel -op cit . p. 130.

النسبي . غير أن كسينوفان — في حقيقة موقفه — لا يفصل فصلاً قاطعاً بين الدائرتين ، بل يجعل هناك نوعاً من الترقى بينهما ، ويترك الباب موارباً أمام الطموح البشري ، إذ مع البحث الجاد الصبور سوف يرتفع النصيب الإنساني من المعرفة ، ولكنه لن يصل إلى الحقيقة اليقينية المطلقة على الإطلاق . إذ أن قدرات البشر محدودة مهما عظمت " أما الإله فقدراته مطلقة ، وما تصل إليه قدرات البشر هي آراء تتأرجح بين الصدق والكذب . " وهذا ما تجسده الشذرة { ٣٨ } التي تقول " لو لم يكن الإله قد اختار أن يجعل العسل حلو المذاق لكان البشر قد اعتقدوا لوقت طويل أن التين أكثر حلاوة . " فهذه الشذرة تؤكد على النسبية التي يعتقها كسينوفان . ويرى " بوبر " أن كسينوفان كثيراً ما كان يذكرنا بأننا في القيام بالحكم على الواقع " الموضوعي " لا يجب أن ننسى أنه غالباً ما يكون رد فعلنا المباشر مقترناً بالمقارنة مع خبرتنا الماضية { أي مع القيمة النسبية المتغيرة بتغير المواقف القائمة في هذا الواقع الموضوعي } فالحكم الإنساني إذن نسبي . (١٤٠) وهي فكرة طورها هيراقليطس فيما بعد حيث ذهب — كما يقول جثري — إلى أننا لا نقدر الأشياء التي نسميها سارة ومريحة إلا بالنظر إلى أضدادها . وجاء بروتاجوراس فعمم الفكرة في شعاره الشهير " الإنسان معيار الأشياء جميعاً " ولا شك أن شعاره هذا كان النتيجة المترتبة منطقياً على مذهب كسينوفان السابق ، إن لم يكن كسينوفان قد توصل إليها بنفسه . (١٤١)

يختلف كسينوفان في نظريته للمعرفة عن الشكاك اليونانيين المتأخرين في الأسس والنتائج المترتبة عليها . فبينما ارتكز كسينوفان في

149 - K.R. Popper :- The unknown Xenophanes, p. 46.

150 - W.K.C. Guthrie :- op cit , p. 401 .

نظريته على فصل غير تام بين المطلق والنسبي ،اعتمد الشكاك على إنكار وجود المطلق نفسه، وبينما أنتهي كسينوفان إلي الإيمان بإمكانية التقدم في إحراز المعارف البشرية مع مرور الوقت وبدل الجهد ،انتهى الشكاك إلي التوقف التام عن إصدار الأحكام وإنكار وجود المعرفة اليقينية. والواقع أنه بينما كان كسينوفان تقليدياً في قوله إن معرفة الحقيقة قاصر على الآلهة فقط ، فإنه كان مجدداً في اعتقاده أن بمقدور البشر اكتشاف ما هو قريب للحقيقة ، فكانت مناشدة كسينوفان لنا بممارسة التنقيب والبحث ورفض الكهانة ، وكذلك رفض الكوزمولوجيا الصف إلهية – تحولاً ثورياً في طرق التفكير القديمة .(١٥)

كان كسينوفان مجدداً لأنه لم يقل بالإلهام الإلهي وسيلة للحصول على المعرفة كما قال شعراء وفلاسفة العصر السابق بل جعل الجهد والتنقيب وسيلة الإنسان الوحيدة للاقترب من الحقيقة .كان مجدداً كذلك عندما اتاح للإنسان فرصة الاقترب من دائرة المطلق .فليست كل الاعتقادات البشرية متساوية في درجة الترجيح .إن الإسقاط التام لمعايير التمييز والمفاضلة لم يكن أمراً يناسب رجلاً قال لأتباعه كل مفاهيمكم عن الإله الأعلى مفاهيم خاطئة ، والإله بالشكل كذا وكذا . وأنه لا يجب علينا أن نأخذ المظاهر الخارجية بقيمتها الظاهرية ، بل علينا أن نتعمق لكي نقرب قدر الامكان من الحقيقة الكامنة وراءها ، وعندما نحس أننا وصلنا إلى ما يشبه الحقيقة علينا أن نشدد القبضة على ذلك .(١٦) فجر كسينوفان إذن مشكلة التقابل بين المعرفة وبين الطن ،ومنذ عصره أصبح البحث عن هذه الحقيقة الكامنة الشغل الشاغل للفلسفة والعلم .

151 - J H Leshner - op cit . p 35

152 -W K.C Guthrie - A history of Greek Philosophy . p.398

خاتمة الدراسة :-

كان لهجمات كسينوفان على الأساطير الدينية أثر على كل من الشعراء والفلاسفة المعاصرين له والتاليفين عليه .لقد دافع كسينوفان عن أفكاره بقناعة حماسية ،وأمن ليس بقدرة هذه الأفكار على تدمير التقاليد البالية بل وبقدرتها على تشييد واقع أخلاقي وديني وحضاري عظيم .ومما يحسب لكسينوفان أنه أول من صاغ العالمية الدينية والتي أضحت منذ عصره تحتل مكاناً بارزاً في الدراسات اللاهوتية لدى مفكري اليونان. (") أما أفكاره الفلسفية فرغم أن الكثير منها لم يكن جديداً بل يعود إلي أنكسيمندر ،إلا أن الجديد الذي قدمه ،أنه ابرز إلي الضوء النتائج المحتمومة للثورة الفلسفية التي قادتها النظريات الأيونية على الإيمان الديني ، فكان أول من أعلن لليونان أن الفلسفة قوة ثقافية قادرة على التغيير . " فكان — كما يشيد به فندلباند — الفارس المغوار للصراع الذي نشب بين التصور العلمي للكون الذي قدمه الأيونيون وبين الأفكار الدينية التقليدية بين الاتجاه المادي للعلم الأيوني وبين الميثولوجيا ذات الطابع التعددي . (") شيد كسينوفان بأفكاره التثويرية نوعاً جديداً من الديانة ،وكانت قدرة هذه الديانة الجديدة على تغيير حياة وعقيدة اليونانيين هي التي جعلتها الأساس المناسب لقيام الثقافة الجديدة لدولة المدينة . (") وجاء بلارمنيدس والإيليون فنهضوا بهذه العقيدة وطوروها .

تأثر الإيليون بكسينوفان تأثراً عظيماً لدرجة أن عدة أفلاطون وأرسطو رائد ومشيد المدرسة الأول ،إن لم يكن بشخصه فهو رائدها

153 -W.Jaeger :- The Theology of the early Greek philosophy, p. 48

154 W Windelband - op cit p 46

155 W Jaeger Paidera vol I p 171

بأفكاره وتصوراتيه. (١٥٦) لن نفهم نظرية المعرفة عند بارمنيدس إلا بوصفها تعتمد على التقابل الذي وضعه كسينوفان بين المعرفة والضر. كما أخذ بارمنيدس إله كسينوفان بكل صفاته وجعله بدوره الوجود. لكن بينما بحث كسينوفان عن المطلق كفيلسوف ديني، بحث عنه بارمنيدس كفيلسوف ميتافيزيقي. غير أن أعظم الروابط الجوهرية بينهما أنها بحثا معاً عن الوحدة. (١٥٧) كما تأثر هيراقليطس بأفكار كسينوفان وذلك في إيمان هيراقليطس بالطابع الظني للمعرفة البشرية وحاجة الإنسان إلى الجسارة والتعمق كي يصل إلى ما لا يعرفه، وفي تفرد الإله عنده بمعرفة الحقيقة الكاملة. (١٥٨) ومن المحتمل تأثره في فكره الديني بهجمات كسينوفان التنويرية على آلهة الأوليمب. حيث يثور هيراقليطس على طرق العبادة التي تسيء فهم جوهر الألوهية أو تتسبب صورة بشرية للإله. ويتحدث عن إله واحد حكيم قد يشاء أن يسمى زيوس وقد لا يشاء. (١٥٩) وكان تأثر ديمقريطس به في إنكاره لوصول البشر إلى الحقيقة المطلقة لأنها تختبئ في الأعماق وذلك في الشذرة {١١٧} له. (١٦٠)

كما مهد اتجاه كسينوفان النقدي لعقلانية سقراط الأخلاقية. ويفهم "كارل بوبر" معنى شعار سقراط "أعرف نفسك" بمعنى "أعرف كيف أن ما تعرفه محدود". ويفهم مناشدته لأن يكون السياسي حكيماً مطالبة السياسي الذي يحمل على عاتقه الكثير من المسؤوليات أن يكون مدركاً دائماً لجهله. (١٦١) وامتد تأثير كسينوفان هذا من خلال بارمنيدس وسقراط

156- Plato -The Sophist. trans by M.A. Jowett, 242d, p. 249

Aristotle - Metaphysics ,B 1,Ch 5. 986b22. p.506.

157 - T.F Johansen - op cit . p 46

158 - Fr 7 Fr 8. in - J Burnet - op cit. p 133.

159 - Fr 65. in J Burnet - op cit ,p 138.

160 - Fr 117 in - Ibid, P 358

161 -K R Popper the unknown Xenophanes .p.50.

إلى أفلاطون والذي أخذ فصل كسينوفان بـير الحقيقة والظن في تشييد
 القسمة الثانية بين عالم المثل "الحقيقة" وبين العالم المحسوس "الأوهام".
 في حير غالي السفسطائيون في هذا الفصل لدرجه أن اعتمدوا عليه في
 إنكار وجود معرفة يقينية أصلاً. ونادى أفلاطون - متأثراً بهجوم
 كسينوفان على قصائد هوميروس وهريود - بضرورة أن يحذف من
 قصائدهما الأساطير التي تتعلق بالآلهة حتى لا تترسخ في قلوب الصبيان
 ، وإلى ضرورة التزام الشعراء فيما يكتبونه بنقاء وخيرية وسمو
 الإله^(١٦٢). ولم يكن أرسطو بعيداً عن تأثير كسينوفان ؛ إذ كان قول
 كسينوفان بحدوث تعاقب دائري للدورات الكونية ، تبشيراً بنظرية أرسطو
 في قدم العالم . مما دفع "جثري" إلى القول "إنه من الجور من جانب
 أرسطو أن يهمل كسينوفان ويتأوله تناولاً مقتضباً ويتهمه بالسطحية
 والخلط^(١٦٣).

وامتد تأثير رسالة كسينوفان التويرية إلى الشعراء أيضاً . فقد
 التقى الشاعر "بندار" Pindar مع كسينوفان في بلاط "هيرون" Hiero ملك
 سرقوسة ، وتأثر به ومن هجماته على الشعراء ، ومن سخريته من التملق
 المبالغ فيه للقوة الرياضية وبعث رفضه لأن تكون الآلهة متوحشة ، آكلة
 للحوم البشر ، ويذكر أنه يتحدث على النقيض مما قاله أسلافه من
 الشعراء^(١٦٤). وأخذ الشاعر "إبيخارموس" Epicharmus بأفكار كسينوفان
 اللاهوتية فردد الصورة التشبيهية التي قالها كسينوفان من أن كل كائن

١٦٢ أفلاطون الجمهورية ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، مراجعة :- د. محمد سليم

سالم . -ار الكاتب العربي ، القاهرة ، (بدور تاريخ) ٣٧٩ - ٣٨٠ ، ص ٦٩ .

163 W K C Guthrie op cit p 390

164 K Freeman - op cit p. 94

يجعز الإله على صورته الخاصة . ونزد شذرة له عبارة عن تردد لبب
كسينوفان حيث تقول "لا يرى ولا يسمع إلا بالعقل وحده ، أما أي شيء
غيره فأصم أعمى ."^(١٦٦) وهناك رواية وردت عند أرسطو عن علاقة
ابسخارموس بكسينوفان تقول "إن ابسخارموس قد قال عن كسينوفان انه
يتحدث بالحقيقة ولكن حديثه ليس لائقاً ."^(١٦٧) ونفهم من ذلك أن
ابسخارموس قد اتفق مع كسينوفان في أرائه ولكنه اعترض على طريقة
من طرق تعبيره عنها . وجاء " ايسخولوس " فأخذ من كسينوفان ضرورة
سكون الإله ، وقال في مسرحية سبليكيس Supplices "إذا كانت كل الأفعال
البشرية لا تتم بدون الاعتماد على وسيلة ، فإن الإله دائماً ما ينجز غايته
بشكل متساوي في كل مكان ، وهو قائم دائماً على عرشه المقدس ."^(١٦٨)
ويهاجم الشاعر للجرى " يوربيدس " الآلهة القديمة اعتماداً على نفس
الأساس الذي اعتمد عليه كسينوفان ؛ حيث يرفض في مسرحية "هرقل"
Heracles الاعتقاد في أن الآلهة فاسقة ، أو يخدع الواحد منها
الأخر . ويعترض على وجود سيادة بين الآلهة على أساس أن الإله لا
يحتاج إلى شيء ."^(١٦٩) ويعتبر ذلك مجرد حكايات بائسة يرددوها الشعراء . ولا
يستبعد "بارنيس" أن يكون سياق المسرحية مأخوذ بحرفيته من قصائد

165 - Ibid . p 93

166 - Aristotle - Metaphysics BIV Ch5. 1011a6, p 529

167 - W C K Guthrie - A History of Greek Philosophy .vol 1
p 374

168 - M.C Stokes - One and many p 80.

كسينوفان .(١٦٩) كما استخدم "يوريبيدس" في مهاجمة الإعجاب التقليدي في القوة الرياضية نفس أساليب وحجج كسينوفان .(١٧٠)

أما الشاعر الساخر تيمون Timon (عاش في النصف الأول من القرن الثالث ق.م.) فكان معجباً بشدة بكسينوفان وقلده في أفكاره ،وأهدي إليه نقده الشخصي والساخر من الفلاسفة الأوائل .(١٧١) وكذلك تأثر بفكرة التقدم البشري في العلوم والفنون عند كسينوفان المسرحي "سوفكليس" خاصة في مسرحية " أنتيجون " حيث امتدح سوفكليس البراعة والمثابرة البشرية ، وذهب إلى "أن الجنس البشري تعلم بواسطة بروميثوس أول ما تعلم الاعتماد على عقله ."(١٧٢)

كان كسينوفان إذن مفكراً تقدماً ،اتخذ الكوزمولوجيا أداة للهجوم على لأهوت هوميروس وقدم حججا قلية مفحمة هدم بها الديانة التقليدية ،وشيد ديانة جديدة تقول بالوحدانية والتنزيه ،ونجح في التوفيق بين الفلسفة والدين ،أو كما يعبر "بارنيس" عن ذلك " لم تكن الفلسفة والأهوت عنده فرعين منفصلين في غصن زيتون ،بل كان العلم يرسخ اللاهوت ،واللاهوت يحرر العلم من شبح الآلية الملحدة .استعمل كسينوفان عقله لتشييد لأهوت جديد يصلح لأن يكون إطاراً ملائماً للعلم الأيوني فكان رائد اللاهوت الطبيعي .(١٧٣) وكان شاعراً حار العاطفة ،شاعراً — كما يصفه

169 - J. Barnes :- op cit ,p. 91.

170 - W. Jaeger :- Paideia, vol 1, p. 174.

171 - W.K.C. Guthrie :- op cit , p. 366.

172 - Ibid ,p. 400.

173- J. Barnes :- The Pre-Socratic Philosophers, Vol 1 ,p. 99.

جثرى - أخذ على عائقه القيام بمهمة الشعر التربوية التثويرية خير قيام. (١٧٤)

لكن رغم هذا العمل التثويري لكسينوفان هناك مواطن ضعف وانتقاد تؤخذ عليه .منها مخالطة كلامه بالسذاجة أحياناً.مثل حديثه عن ولادة الشمس وموتها كل يوم .وعدم دخوله معترك السياسة ،ومحاولة تطبيق أفكاره فى تغيير نظام الحكم القائم فى عصره ،وليس الهروب من أمامه . ومن الانتقادات التى تأخذها "كانتلين فريمان" عليه أنه لم يعين بوضوح العلاقة بين الإله الواحد وبين العالم ،كما أن هناك تناقضاً فى كلامه " إذ لو كان الإله هو العالم ،وهذا الأخير يحتوى على أجزاء - فكيف يمكن أن يقال عنه إنه الأسمى بين الجميع؟؟" وتشير كذلك - فريمان - إلى تناقض آخر فى وصف كسينوفان للإله بأنه يسيطر ويحكم الجميع . "قلايد أن يكون هناك شئ آخر كي يحكمه ، فكيف يكون هناك شئ آخر إذا كان الإله والعالم متحدين عنده ؟؟" (١٧٥)

ولكن ما نقوله فى تقييمنا النهائى لفلسفة كسينوفان التثويرية :أن الفلاسفة طرقت عنده مجالات جديدة فى أكثر من اتجاه ، وبذرت العديد من البذور الجديدة التى أثمرت ثمرات يانعة عند خلفاءه .وما أجمل كلمات "ثيودوروس جومبرتس" عنه حيث قال : "لقد كان زارعاً وحاصداً فى وقت واحد . بذر بيد البذرة التى سوف تنبت شجرة قوية راسخة فى غابة الفكر اليونانى ،وسن اليد الأخرى البلطة التى كان عليه أن يهوى بها ليشذب -

174 - W K C. Guthrie :- op cit , p. 383.

175 - K Freeman :- The Pre-Socratic Philosophers, p. 95.

ليس شجرة الديانة التقليدية وحدها ،بل ويشذب العديد من الجذوع الأخرى
القوية ."(١٧٠)

176 - Th. Gomperz :- Greek thinkers, vol 1. p. 164.

الدراسة الثالثة

دور الجمال في نظرية الحب

عند أفلاطون

مقدمة :

للحب دوره الكبير فى فلسفة أفلاطون . إنه الرابط الذى يربط أجزاء الفكر الأفلاطونى المختلفة. الرابط الذى يربط تصوراته عن العالم المحسوس بتصوراته عن عالم المثل. من هنا جاء اهتمام أفلاطون العظيم به. إذ أفرد له محاوره كاملة هي "المأدبة" وعرض له فى جزء كبير من "فايدروس". وأشار إليه وإلى قوته فى "الجمهورية" و "تيون" و "ليسس". فقد سعى أفلاطون فى كل هذه الأعمال إلى دراسة الحب دراسة تفصيلية، حيث أبرز معناه ودوره، وميز بين صورته المختلفة واستكشف منابعه وعمله فى الطبيعة البشرية.

ولقد رأى أفلاطون فى الحب قوة عظيمة قادرة على تحقيق السعادة للبشر، إن لم نقل الخلود، وهو الذى يمكن البشر من الإنجازات الرائعة فى العلم والفلسفة والفن. حيث قال "ينبغي علينا أن نؤكد أن الآلهة بثت مثل هذا الهوس (الحب) فىنا من أجل سعادتنا، وهذا كلام لا يقنع الإنسان العادى وحده بل والحكيم أيضاً"^(١). فلم يكن عجباً إذن أن يذكر بوزيناس Pausanias أنه "مقام أمام مدخل الأكاديمية محراب للحب"^(٢).

ومع ذلك لم يكن أفلاطون أول من اهتم بالحب كل هذا الاهتمام، فقد سبقه إلى ذلك شعراء اليونان العظام، كما أعلى من شأنه كل من فيثاغورس وهيراقليطس وأنابوقليس، إذ جعلوه المسئول عما يوجد بين الأضداد من

١- أفلاطون : فايدروس، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة (دب) ٢٤٥ ج، ص ٦٩.

2- W.K.C. Guthrie : A History of Greek Philosophy, vol IV, Cambridge University Press, Cambridge 1975, p.380.

انسجام فى هذا العالم، ونعلم أن أنبادوقليس قد نظر إليه كقوة كونية تحارب الكراهية وتنتشر التآلف فى الكون كله، لكن يحسب لأفلاطون أنه أنزل قوة الحب هذه من بين الآلهة فى السماء وجعلها بين الناس على الأرض، وكما جعلها سلاحاً فى يد الإنسان - وليس فى يد الإله - تساعد وتأخذ بيديه إلى السماء والجمال والخير والخلود.

وقبل أن نعرض لدور الجمال فى نظرية الحب عند أفلاطون يجدر بنا أن نحدد المصطلح الذى سنقوم بدراسته. فالحب المقصود فى هذه الدراسة هو ما كان يطلق عليه أفلاطون لفظ "إيروس" *Eros* وكان يقصد به ذلك العشق الذى يعبر عن رغبة اشتهاية قوية فى شخص أو شئ ما، ومنه جاء المصطلح الحديث "عشقي" *(^٢) Erotic*. ولا نقصد دراسة مصطلح "الصدقة" *(فيليا) philia* والذى درسه أفلاطون فى محاوره "ليس" وقصد به مودة وتقدير الآخرين من البشر والولاء لهم *(^٤)*. كما لا نقصد كذلك دراسة مفهوم "أجابيه" *Αγαπη* "الحب الروحي" والذى نحتة الفلاسفة المسيحيون وقصدوا به الحب الأبوي من الله للإنسان، ومن الإنسان لله *(^٥)*.

سعى أفلاطون إلى صبغ "الإيروس" بصبغة فلسفية، جاعلاً منه الوسيلة التى تقود إلى "الجمال بالذات" وبداية الصعود الجدلي إلى مثال الجمال. وربما كان هذا سبب ما شاع فى وقتنا الحالى من استخدام مصطلح "الحب الأفلاطونى" للدلالة على شئ لم يقصده أفلاطون على الإطلاق. فالحب

3- A. Moseley : Philosophy of Love, The Internet Encyclopedia of Philosophy, [http : // www.utm. Edu/ research / iep / I / love. Html](http://www.utm.edu/research/iep/I/love.html). P.2.

٤- د. زكريا إبراهيم : مشكلة الحب، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٨٤م، ص ١٦٦.

5- A. Moseley : op cit, p.3.

الأفلاطونى عند المعاصرين من الرومانسيين "علاقة روحية خالية من أي رغبة شهوانية فى الجسد بين البشر"^(٦). فى حين قصد أفلاطون كما سوف نرى- بالحب شيئاً غير ذلك. قصد به خليطاً من نوع خاص من الشهوة الحسية والعاطفة والعقل، صعبة تتم بواسطة التجاذب العشقى بشكل لا يقل عن التبادل العقلي^(٧).

فلماذا اهتم أفلاطون كل هذا الاهتمام بالحب؟؟ الواقع أن هناك هدفين من وراء ذلك: أولاً : أن يكشف عن القوة الديناميكية الفريدة للحب، والتي بثتها الآلهة فينا لنعالج بها ما نلاقه فى هذه الحياة من متاعب ومصاعب، وتقودنا إلى الآفاق الرحبة السعيدة للعالم العلوي، لذا قيل أن أفلاطون طرح نظريته كرد فعل على ظروف عصره المضطرب، فجاءت أميل إلى الانصراف عن الواقع الأليم للمعاش، وأشد تعلقاً بعالم آخر توجد فيه أحلام أفلاطون، ويتحقق فيه الحق والخير والجمال^(٨). راعه ما يموج به عصره من كراهية وحقد، وراعاه ما فى نفوس معاصريه من همومية، فرفع راية الحب ليتفرغ أبناء اليونان وبويلاتهم المتناحرة لبناء بلادهم، نظر إلى الحب كصمام أمن، وتمنى أن يلجأ إليه اليونانيون تجنباً لحروب الحقد التي مزقتهم^(٩). ثانياً : كما قصد أيضاً أن يبديد سوء الفهم وانعدام الثقة فى الحب

٦- د. مصطفى النشار : فكرة الألوهية عند أفلاطون، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨م، ص ١٥٣.

7- G. Vlastos : "Sex in Platonic Love" in : Platonic Studies, Princeton University Press, U.S.A. 1973, p.40.

٨- د. أميرة حلمي مطر : فلسفة الجمال، دار قباء للطباعة، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ٣٦.
٩- .. نبيل راغب : الحب الأفلاطوني بين الوهم والحقيقة، دار غريب للطباعة، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٨٩.

من جانب معاصريه، فقد كان الإيروس سيئ السمعة بعض الشيء بينهم، وله ارتباط بغيض أخلاقياً بأشكال متنوعة من الجنسية المثلية^(١٠).

ينصب حديثنا هنا عن الدور الذي يلعبه الجمال في تصور أفلاطون للإيروس، والذي سوف نتبعه من خلال النقاط التالية :

١- الحب طبيعته وغايته. ٢- الجمال والإيروس والخلود.

٣- الجمال في جدل الحب الصاعد.

وسوف نتناول كل عنصر منها بشئ من الإيضاح :

[١] الحب .. طبيعته وغايته :-

لو تساءلنا عما كان يعنيه الحب عند أفلاطون لوجدنا أنه يعرف الحب مبدئياً بأنه "رغبة في شئ ما لا يملكه المحب ويحتاج إليه"^(١١). وهو نفس التعريف الذي أفردده للحب في "فايدروس"^(١٢). وليس "الجمهورية"^(١٣). الحب عنده اسم إضافة مثل كلمة "أب" يحتاج إلى موضوع محبوب يضاف إليه فنقول "حب لـ..." وموضوعه شئ ينقص المحب الآن

10- R. E. Cushman : Therapeia, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1958, .189.

١١- أفلاطون : المأدبة، ترجمة د. وليم الميرى، دار المعارف، القاهرة (دب) ١٩٩-٢٠٠، ص ٥٦.

١٢- أفلاطون : فايدروس، مرجع سابق، ٢٣٧ د، ص ٥٦.

13- Plato : Lysis, Trans by : B. Jowett, The Dialogues of Plato, vol 1, Random House, New York, 1937, 221d, p.37.

١٣- أفلاطون : الجمهورية، ترجمة د. فولاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة (ب د) ٤٧٥، ص ١٩٤.

ويحتاج إلى امتلاكه، وحتى لو كان يمتلكه الآن فهو يحتاج أن يحتفظ بملكيته هذه في المستقبل، فما هو هذا الشيء الذي ينقص المحب ويرغب فيه وفي امتلاكه دائماً؟؟ ويجيب أفلاطون بأن الجمال هو الشيء الذي ينقص المحب ويرغبه، فالحب رغبة في الجمال. لأن الجمال "هو الشيء الذي لا تقبل النفس الحرمان منه، ولا يوجد لديها شيء تعنى به أعظم منه، فلا الأمهات ولا الأخوة .. يعنونها بعده، بل إنها لتهمل كل ذلك غير مكترثة بفقدانه، وتصير على استعداد تام للخضوع للأسر أو الموت في سبيله، لأن النفس لا تقنع فقط بتقديس الجمال بل تجد فيه الطبيب الشافي من كل الآلام المضنية"^(١٥).

ولما كان الجمال هو الخير^(١٦). فإن الحب رغبة في الخير أيضاً. "إن آلام الآلهة ومتاعبها مازالت إلا بفضل حب الجمال هذا"^(١٧). وقد صار الحب رغبة دائمة في الجمال نتيجة لمولده، فقد ولد كما يذكر أفلاطون - في ليلة مولد أفروديت فنشأ يحبها ويعشق ما فيها من جمال، تابعاً وخادماً لها^(١٨). والإيروس بسعيه هذا وراء الجمال يقودنا إلى المثل والآلهة، وهي مهمة لا تتحقق إلا بربط الحياة المعاشة هنا على الأرض بالمثل العليا اعتماداً على مفهوم الجمال هذا، ومن ثم ففوة الجمال هذه هي علة بقاء البشر، إنه الحضور المباشر للإله في الإنسان والكون. الجمال هو الضياء الذي يجعلنا

١٥- أفلاطون : فيدروس، ٢٥٢، ص ٨١.

١٦- أعلن تلك أفلاطون في أكثر من محاضرة مثل :

- Lysis : 216d, p.30 Gorgias, 467-468, p. 525.

- Meno, Trans by : G. M. A. Grube, Hackett Publishing, India 1978, 77b, p.10.

١٧- أفلاطون : المأدبة، ٢٠١، ص ٥٧، ٥٨.

١٨- نفس المصدر، ٢٠٣، ص ٦٠.

نرى ما فى حياتنا الدنيا من انحطاط وظلام^(١٩). كما أن كل إنسان فينا يرغب الخير أيضاً، والخير كما يعلن أفلاطون فى "جورجياس" - هو الهدف المروم من كل فعل، وهو الذى من أجله نفعل كل شئ آخر^(٢٠). فإذا سألنا ولماذا نحب جميعاً الخير، لكان الجواب : من أجل الحصول على السعادة، لأن السعادة هي فى امتلاك الخير والجمال^(٢١). ولا أحد فينا من الممكن أن يرغب الشر، لا أحد فينا يرضى أن يجلب الضرر على نفسه بيديه، والشر يجلب التعاسة والضرر^(٢٢). وعندما يتخذ الخير صورة الجمال تتخذ الرغبة صورة الحب.

هكذا يقترب أفلاطون من لرستوفان فى أسطوره التى تجعل الحب شوق الإنسان الدائم إلى نصفه الذى بعد عنه منذ أن شطرهما الإله. يقترب منه أفلاطون فقط، لكنه يتعمق أكثر منه، فيجعل الحب شوق إلى كل ما يجلب الخير والسعادة للإنسان، لقد أساء أرسطوفان تشخيص الشئ المفقود، فهو ليس نصفنا الآخر وإنما خيرنا^(٢٣). يقول أفلاطون فى ذلك "إن أولئك المحبين الذين يسعون لضم شطرهم الثانى لا يمكن أن أسمى هذا حباً وفقاً لنظريتي إلا إذا كان الشطر المنشود هو الخير، فليس الحب هو حب الشطر أو الكل

19- S. Rosen : Plato's Symposium, Yale University Press, New Haven, 1987, p.200.

20-Plato : Lysis, 219c, p. 34.

٢١- أفلاطون : المأدبة، ٢٠٤، ص ٦٢.

22-Plato : Gorgias, Trans by : B. Jowett, The Dialogues of Plato, vol II, Random House, New York, 1937, 499e, p.561.

23-G. R. F. Ferrari : "Platonic Love". The Cambridge Companion to Plato, ed by : F. Kraut, Cambridge, 1992, p.253.

وإنما هو حب الخير^(٢٤). ويذكر أن الناس قد يرغبون أحياناً في بتر عضو من أعضائهم إذا وجدوا في بتره خيراً لبقية الجسم، فالحب إذن مبدأ عام في كل نشاط لكل فرد، وفي كل فاعلية لكل شيء. إنه رسم لتوجه الشخص نحو الأشياء الأخرى في عالم يكون هو وهذه الأشياء أفراداً فيه^(٢٥). إنه اشتهاؤ متأصل في النفس لطلب خير قائم أمامها يبدأ حتماً بمعرفة أن هناك شيء ما نريده بكل جوارحنا ولكننا لم نملكه بعد^(٢٦).

ما دام الحب رغبة في الجمال، وهي رغبة في شيء ينقص صاحبها، فإن الحب بالتالي ليس جميلاً ولا خيراً، وفي ذات الوقت ليس قبيحاً ولا شريراً هو وسط عند أفلاطون - بين الخير والشر، الجمال والقبح، كما يكون الرأي الصادق الذي لا يملك صاحبه البرهان عليه وسطاً بين المعرفة والجهل^(٢٧). وعلى ذلك فالحب ليس إلهاً كما كان الاعتقاد قديماً، لأن الإله سعيد وجميل ومتمتع بالخير والجمال، والحب ينقصه ذلك. كما أن الحب ليس حكيماً وتنقصه الحكمة والإله كما نعلم يمتلك الحكمة امتلاكاً كاملاً^(٢٨). فماذا يكون الحب إذن؟؟

إنه ليس كائناً فانياً وليس إلهاً، بل وسط بينهما، وسط بين الحكمة

٢٤- أفلاطون : المأدبة، ٢٠٥، ص ٦٣.

25-H. A. Markus : "The Dialectic of Eros. In Plato's Symposium. in : Plato. ed by : G. Vlastos, vol II, New York, 1971, p.137.

26-A. E. Taylor : Plato, The Man and his Work, Methuen & Co. Ltd, London, 1969, p.224.

٢٧ أفلاطون : المأدبة، ٢٠١، ص ٥٩.

٢٨ نفس المصدر : ٢٠٢، ص ٥٩.

والجهل، إنه "روح عظيم" $\deltaαιμων\ μεχας$ نصف إله يقوم بدور الوسيط بين البشر والآلهة، يرفع إلى الآلهة صلوات البشر وقرابينهم، وينقل إلى الناس لأوامر الآلهة. وطبيعته المزدوجة تسمح به بعبور البرزخ الذى يفصل دنيا الناس عن عالم الآلهة^(٢٩). إنه الجسر الذى يصل العالم الحسى بالعالم العقلى الخالد، ويربط الكون كله معاً^(٣٠). ومن المرجح فى رأينا أن أفلاطون ربط حركة استلهام العقل للحقيقة الكلية بالحب، فمن الصعب فصل الحب عن ذلك الارتفاع المفاجئ نحو الحقيقة فى عالم المثل الذى أشار إليه أفلاطون فى الجمهورية^(٣١). وقد ذكر أفلاطون وظيفة الحب التوسطية هذه فى جورجياس فى قوله "نخبرنا الحكماء يا كاليكليس أن السماء والأرض والآلهة والبشرية تنطوي جميعاً معاً بالاتحاد والحب، وهذا هو السبب يا صديقي فى أنهم أطلقوا على العالم اسم للنظام"^(٣٢). وعلى هذا أنكر أفلاطون ألوهية الحب، وجعله مجرد مساعد قدير، لو موجه حكيم يستطيع أن يقودنا إلى الجمال الأزلى المطلق^(٣٣).

إن أفلاطون فى نظريته هذه إلى الحب يعيد بناء الديانة اليونانية الأوليمبية كما يقول "ستانلي روسين"، لأجل صون كلاً من الفلسفة والفضيلة السياسية، إذ يوجه الإيروس الفكر البشرى كله نحو الجمال فى ذاته وليس نحو آلهة الأوليمب، وهو فى ذلك بوصفه رسول الآلهة يصدق على عمل الفلسفة، ويسعى بتحويل العقل جهة الجمال إلى نشر السلام بين الآلهة

٢٩- نفس المصدر، ٢٠٢-٢٠٣، ص ٦٠.

30-Plato : Gorgias, 508, p.569.

٣١- أفلاطون : الجمهورية، ٦١١، ص ٣٨٤.

32-Plato : Gorgias, 507, p.569.

٣٣- د. زكريا إبراهيم : مشكلة الحب، ص ١٣١.

والبشر^(٣٤). وإذا كان هناك من يعتبر تمجيد أفلاطون للحب كملك عظيم نوعاً من الدفاع عن الذات، وأن أفلاطون كان يشعر بينه وبين نفسه بعقدة الذنب لاعتناقه وممارسته للجنسية المثلية البغيضة اجتماعياً، وأنه قصد بهذا الكلام مساعدة نفسه في صراعها مع ضميره، وعلاج شرخ في شخصيته، فإننا نرد على ذلك مع ليفينسون^(٣٥). بأن هذا الكلام غير صادق ويتجاهل عبارة صريحة وردت في "المأدبة" تقرر أن كل حب -وليس الحب الجنس المثلي وحده- وسط بين الآلهة والبشر ويقود إلى الجمال^(٣٦).

وهذه الطبيعة المزوجة جاءت إلى الحب من والديه، فأمه هي "بنيا" Pena وهي الفقر والعوز، وأبيه الإله "قوروس" Poros وهو الغنى. فهو مشارك أبدي في العوز، وفائض بالثروات ومفعم بنشاط لا يفتر في ذات الوقت^(٣٧). ورث عن أبيه الطبيعة المتحائلة، فهو لا يحب الجمال والخير فقط بل في تحايل دائم لامتلاكهما، فأولئك الذين لا يملكون الجمال والخير يجب أن يحثوا للمشاركة فيهما^(٣٨). وهناك من قرأ أسطورة مولد الحب قراءة جديدة، فاعتبر "بنيا" ترمز إلى البشرية (الطبيعة الفانية) و"قوروس" إلى السمات الإلهية الخالدة، ومن ثم تسعى الطبيعة الفانية للاستفادة من السمات

34- S. Rosen : op cit, p. 199.

35- H. B. Levinson : In Defense on Plato, Harvard University Press, Cambridge, 1953, p.121.

٣٦- أفلاطون : المأدبة، ٢٠٢، ص ٦٠.

٣٧- نفس المصدر، ٢٠٣، ص ٦٠.

38- S. Rosen : op cit, p. 235.

الإلهية وتوظيفها كوسيلة لمعالجة أوجه ضعفها الخاصة^(٣٩). لكن الحب إلى جانب اشتماله على الجمال يشتمل على القبح أيضاً طالما أنه وسيلة لبلوغ الرؤية الشمولية، فيجب أن يتضمن القبح والجمال على السواء، فلا يمكن القول إن الحب رغبة في الكل ما لم يكن ذلك من خلال تجميل القبح، وعلى الفيلسوف ألا يزدري القبح أو يتجاهله من أجل الجمال، وإنما يرغبه كطريق يعود إلى الجمال بشكل حقيقى^(٤٠). لكن "روسين" لا يرضى عن هذا الوضع الوسيط للإيروس عند أفلاطون وينتقده بقوله لو كان الإيروس يتوسط بين الآلهة والبشر، فإنه يضم داخله نصف طرف من الطرفين، مما يجعله يتألف من شطرين لا يمكن التوافق بينهما^(٤١).

ومع ذلك فإن الحب لأنه فقير معدم، لا تتوفر فيه الرقة والجمال، ولما كان ابن أبيه، فهو يسعى دائماً إلى الخير والجمال، جسور يطلب الحكمة وشغوف بها، لأن الحكمة تنقصه وهي شئ جميل والإيروس هو حب الجمال^(٤٢). يتفلسف الحب على مدى كل حياته، خطيب لبق، وساحر، ومفسطائي، بإمكانه أن يخلق في نفوس المحبين الحكمة وكل الفضائل الأخرى^(٤٣). وبهذا نجح أفلاطون في رأى ييجر- في ربط الحب بالفلسفة، ومعنى كلمة فلسفة نفسه يدل على هذا الارتباط. فالآلهة لا تمارس الفلسفة لأنها تمتلكها أصلاً، ولا الحمقى لأنهم لا يعرفون ما ينقصهم، الفيلسوف هو

39- H. Neumann : Diotima's Concept of Love, American Journal of Philology, 86, 1965, p.51.

40- S. Rosen : op cit, p.p. 222-223.

41- Ibid, p. 228.

٤٢- أفلاطون : المأبذة، ٢٠٤، ص ٦١.

43- D. Clay : The Tragic and Comic Poet of the Symposium, p. 194.

وحده الذى يكافح للوصول إليها لأنه يعرف أنه لا يمتلكها ويحتاج إليها^(٤٤). لكن إذا كان الحب رغبة فى الخير، والخير مطلب عام فى الطبيعة البشرية فلماذا لا نطلق لفظ محبين على البشر جميعاً؟؟ إن هذا راجع فى رأى أفلاطون إلى أن كلمة الحب رغم كونها اسم جنس، فإننا نطلقها على جزء فقط منه نقوم باقتطاعه وليس على الجنس كله، مثلاً نفعل مع الشعر، فنحن نطلقه على الموسيقى والألحان وحدها، مع أن الشعر كجنس معناه الإبداع والإبداع ينسحب على أشكال مختلفة من الحرف والأعمال. وهكذا مع أن الحب ينسحب على كل رغبة فى شئ نحتاجه وتتخذ هذه الرغبة أشكالاً متنوعة (حب المال، الجاه) ومع ذلك نقصر الكلمة على فئة فقط من هذه الرغبة، هي الرغبة فى الخير والسعادة^(٤٥).

الحب إجمالاً هو وسط بين طرفين، المحب والمحبوب، إنه سعى المحب الدائم للحصول على المحبوب الجميل والكامل والرقيق^(٤٦). وقد وصف الإيروس فى "فايدروس" بأنه "أسمى أنواع الهوس الإلهي، وأعظم ما لدينا من نعم"^(٤٧). ولا تحظى بهذا الحب سوى نفوس الفلاسفة التى تمت لها رؤية الحقيقة، فهي فى شوق دائم للاقتراب منها والحياة معها. إنه اشتياق الإنسان الذى يعرف أنه لا يزال ناقصاً، ويحتاج إلى صياغة روحه وعقله الخاص ونظيره مركزاً دائماً على المثال. وشوق الفيلسوف وحيه هذا لا يتوقف ولا يخمد أبداً، إن الذى يميزه عن غيره فى المقام الأول ليس العلم

44- W. Jaeger : Paideia, Trans by : G. Highet, vol II, Oxford, 1943, p. 188.

٤٥- أفلاطون : المأذبة، ٢٠٥، ص ٦٣.

٤٦- د. أحمد فؤاد الأهوانى : أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ٥٧.

٤٧- أفلاطون : فايدروس، ٢٤٩ج، ص ٧٧.

وإنما حبه وشوقه إليه، ليس احترافه الحقيقة، بل شوقه إليها^(٤٨). وأفلاطون -
فى رأى يبجر - عندما أكد أن موضوع الحب هو كمال الخير الذى يشتاق
إليه المحب قد أبدل الدافع غير العقلاني الحب ووضع محله دافعاً عقلانياً ذا
معنى عظيم^(٤٩). وفى الوقت ذاته جمع إلى جانبه لمسة صوفية روحانية، إذ
يجعل الحب من يتمسك به رجلاً روحانياً. الأمر الذى يعد أساساً من أسس ما
يدعى بالتصوف الأفلاطوني^(٥٠). والحب بهذا الشكل قادر عن طريق إعلاء
أنفسنا أن يجعلنا نبغ كل ما هو خالد وإلهي، إنه إلهام ليس له حد نحو آفاق
عالية^(٥١).

أما الجزء المحب للخير والجمال فينا فهو العقل فى نظر أفلاطون،
أما بقية أجزاء النفس فهي محبة للخير كذلك بدرجة لا تقل عن العقل، لكنها
تخطئ فتسعى وراء ما تعتقده (خطأ) أنه سوف يفيدها وبالتالي تعيش حياة
مشوهة تتكرر فيها لطبيعتها بوصفها محبة للخير^(٥٢). فلا يمكن فصل الحب
عن العقل، بل هو الهوس الأسمى الذى يدفع محب الحكمة إلى الأمام فى
طلب الحقيقة، كما أن الحب الشرط اللازم لتحقيق التطابق بين العقل وبين
الواقع باعتباره شرطاً للمعرفة فى المستوى الخاص بالعقلانية^(٥٣). إذ توجد
فى الإنسان رغبان: رغبة فى الميزات وهي تخص الشهوة، ورغبة فى الخير

48- H. E. Cushman : op cit, p. 187.

49- W. Jaeger : op cit, vol II, p. 190.

٥٠- د. مصطفى النشار : فكرة الألوهية، مرجع سبق، ص ١٥٦.

٥١- دينس هويسيمان : علم الجمال، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، مراجعة د. أحمد فؤاد

الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية، (دب) ص ١٤.

52- G. R. F. Ferrari : op cit, p. 265.

53- R. E. Cushman : op cit, p. 195.

وتخصص العقل -الجزء الخالد في النفس- ولن تتحقق الحياة المتناغمة إلا بخضوع الرغبة الأولى للرغبة العقلية^(٥٤). لذا أكد أفلاطون في القوانين على "أن الإنسان السامي النفس هو الذي يسود نفسه المبدأ العقلي الحاكم المدعوم بالإيروس - تلك العاطفة التي تلهم الطبيعة الفلسفية والرأي القويم^(٥٥)".

الحب إذن نقص وعوز من ناحية، وسعي نحو الخير من ناحية أخرى، فهو ليس فقط ذلك الكل المركب من الرغبات والعواطف، بل هو أيضاً الدوافع المحركة إلى الأفعال ولو تأملنا في هذا المعنى للحب لوجدنا أن الصفات التي ينسبها أفلاطون إليه تشير بشكل غير مباشر إلى أستاذه سقراط، فهو بين القبح الجسدي والجمال الروحي، بين العلم والجهل، فقير مشرد، محب للحكمة وللخير، وكان أفلاطون قصد في المأدبة مدح سقراط أصلاً، وهذا ما كشف النقاب عنه ألقبيادس في نهاية المحاور، عندما تحول عن مدح الحب إلى مدح سقراط، وهكذا فعل ما كان يود أفلاطون أن يفعله^(٥٦).

فأين دور الجمال إذن في مسألة معنى الحب وغايته عند أفلاطون؟؟ الواقع أنه دور ليس كبيراً، إذ لا يظهر الجمال إلا في الجزء الأول من التعريف ثم يتوارى بعد ذلك في الخلفية ليحل محله الخير. ونحن نعلم أن أفلاطون ساوى في حديثه عن الحب- بين الجمال والخير، مما يجعل الجمال لا يزال قائماً جنباً إلى جنب مع الخير، وإن كان في خلفية الحديث.

٥٤- أفلاطون : الجمهورية، ٤٤٣، ص ١٥٣.

٥٥- أفلاطون : القوانين، ترجمة : تيلور، تعريب : محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة

للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م، ٦٨٨، ص ١٨٢.

56- D. Clay : op cit, p. 193. And Vide :

- S. Rosen : op cit, p. 234, H. B. Levinson : op cit, p. 120.

كان الأيروس عند أفلاطون تتأغم بين الأضداد، يتأرجح بين المهارة التي تنعشه وبين العوز الذي يفسده، تجعله مهارته الأقرب إلى الآلهة - الجميلة والسعيدة، ولما عوزه فمتأصل فيه كمصدر للتحول والتغير^(٥٧). لكن يؤخذ على هذا الحب أنه حب أناني متمركز حول الأنا. فلا يحب الفرد فيه المحبوب شيئاً كان لو شخصاً - لذاته وإنما ليسد نقصاً موجوداً في المحب^(٥٨). وقد أعلن أفلاطون ذلك صراحة في "ليس" عندما قال "عندما لا يكون الفرد محتاجاً لشيء فلن يشعر بعاطفة، وذلك لأن الذي لا يحس بعاطفة لا يكون بوسعه أن يحب"^(٥٩). فبقى الإيروس عند أفلاطون في هذه المرحلة صورة من صور حب الذات، وكان هذا هو السبب في أن الأيروس الأفلاطوني قد أصبح علماً على نوع خاص من الحب هو "الحب المركزي الجانِب" Centripete وليس "الحب المركزي الطارد"^(٦٠) Centrifuge.

وفي النهاية ينقسم مفهوم الأيروس لدى أفلاطون إلى مراحل ثلاث : الأيروس هو حب الجمال والخير، وحب امتلاك الخير، وحب امتلاكه بشكل دائم في المستقبل. الأمر الذي يجعلنا نتساءل : ما هي الوظيفة التي يمكن أن يؤديها الحب للبشر؟؟ وهذا ما سوف نحاول الإجابة عنه في دراستنا للعنصر الثاني.

57- S. Rosen : op cit, p. 236.

58- G. Vlastos : The Individual as an Object of Love in Plato, p.p. 8,9.

59- Plato : Lysis, 215 b-c, p. 29.

٦٠- د. زكريا إبراهيم : مشكلة الحب، ص ١٤١.

[٢] الجمال والإيروس والخلود :-

رأينا أن الحب لدى أفلاطون رغبة في الخير، ورغبة في الاحتفاظ به دائماً، لكننا في اللحظة التي نحصل فيها على ما نريد لن يعد الحب رغبة، بل يتحول إلى خوف، خوف من فقد ما حصلنا عليه، الأمر الذي يقودنا إلى معضلة منطقية : إما أن السعادة الكاملة [والتي تتمثل في الرغبة في الامتلاك الدائم للخير] أمر مستحيل تحقيقه لكي يظل الحب قائماً، وإما أنه ينبغي أن يزول الحب طالما أنه يتضمن رغبة غير متحققة في اكتساب السعادة الكاملة^(٦١). وأمام هذا النقد وسع أفلاطون من مفهومه وجعله الرغبة في الخلود من خلال الجمال، وهي رغبة موجودة لدى كل البشر، وكان للحب مفهومين عند أفلاطون : معنى خاص وهو أن الحب رغبة في الخير وفي الاحتفاظ به دائماً، ومعنى عام وهو الرغبة في الخلود من خلال الجمال^(٦٢). وهنا نجد أن الجمال عاد ليشغل مكان الصدارة في الحب عند أفلاطون وتوارى الخير في الخلفية، إذ أضحي موضوع الحب هو الجمال، كما أن الهدف المروم من وراء الحب نفسه قد تغير من امتلاك الخير إلى إنجاب ذرية في الجمال وليس فقط امتلاك الجمال^(٦٣). فكيف يمكن للبشر أن يحققوا الخلود في الجمال إذن؟؟.

يؤكد أفلاطون في البداية على أن الخلود الكامل - ما يسميه "الخلود الإلهي" - أمر يستعصى على الإنسان بلوغه في الحياة الدنيا، إنه يخص

61- F. A. Markus. op cit, p. 136.

62- G. Santas : Plato and Freud, Basil Blackwell, Oxford, 1988, p. 34.

63- Ibid, p. 35.

الآلهة وحدها. وما بوسع الإنسان أن يفعله هو أن يقترب من هذا الخلود على قدر ما تسمح به الطبيعة البشرية. وهناك وظيفة يؤديها الحب هي إنجاب ذرية في موضوع جميل، إما عن طريق الجسم أو النفس "فكل البشر يحملون بالجسد أو بالروح، وعندما يصلون إلى زمن النضج يشعرون برغبة طبيعية في الولادة، ولكن لا يستطيعون ذلك إلا في الجمال، لا في القبح، فثمة شئ إلهي في تلك العملية، ففي الحمل والولادة يصيب المخلوق الفاني حظاً من الخلود"^(٦٤).

الحب ولادة في الجمال وليس في القبح، لأن هذا الأخير لا يتفق - كما يقول أفلاطون - مع ما هو إلهي بينما ينسجم الجمال معه. لذا كان الجمال الإلهي الذي يرعى للولادة وييسرها، أما القبح فيسبب عسراً لها "فالإنسان الحامل إذا جاءه المخاض تراه ينجذب بقوة إلى الجمال، لأن الجمال يعينه على وضع حمله بسهولة، فإذا سألنا ولما تكون الولادة غاية الحب؟؟ أجبتنا لأن الولادة هي اقرب الأمور إلى الخلود الذي بإمكان الكائن الفاني أن يظفر به"^(٦٥). هكذا يلغى أفلاطون دور النساء المعتاد، فلم تعد الولادة قاصرة عليهن، بل أصبح يشاركن فيها الرجال. فكما أن هناك ولادة بالجسم هناك أيضاً ولادة بالعقل. مما يلاحظ هنا في هذه الأخيرة -كما يقول "هاري نيومان"- أن الحمل لا يحدث بفعل عامل خارجي أو عنصر ذكرى- طالما أنه حمل باطني، ومع ذلك فإن وسائل إخراجه وسائل خارجية، والأشياء الجميلة هي تلك التي من خلالها يمكن للبشر أن يولدوا، لذا فالجمال هو الذي

٦٤- أفلاطون : المأدبة، ٢٠٦، ص ٦٤.

٦٥- نفس المصدر، ٢٠٦ - ٢٠٧، ص ٦٤، ٦٥.

يجعل التحول من الحمل إلى الولادة ممكناً^(٦٦). وكان الجمال يقوم بدور الزوجة في الإنجاب، دافعاً لأولئك الحاملين في الجسم وفي النفس إلى إنجاب الذرية التي تجدد نوعهم وتحفظ اسمهم دائماً مستمراً^(٦٧).

إن الطريق الوحيد الذي بإمكان الحب أن يحقق به شيئاً من الخلود لصاحبه هو التناسل. فمن خلال إحلال فرد جديد محل فرد آخر تخلع الموجودات الفانية على نفسها صفة الخلود. فهناك دافع قوى باطني في كل الكائنات الحية إلى الإنجاب يجعلها تتكبد المشاق العظام في سبيل إنجاب الأفراد من نوعها تحقق لها نوعاً من الخلود، وقد تضحي بحياتها في سبيل ذلك. والغريزة في الحيوان هي التي تدفعه إلى ذلك، أما البشر فإن العقل هو الذي يدفعهم إلى فعل ذلك^(٦٨). ولما كان التغير سنة الوجود، فالنفس والجسم متجددان بشكل دائم، وكذلك المعرفة، ومن ثم فإن الطريقة الوحيدة التي يمكن للموجودات الفانية أن تطيل بقاء نواتها بها لفترة طويلة هي أن تتجب ذرية تشبهها في النوع وإن كانت تتميز عنها تميزاً فردياً. وهذا هو معنى أن الحب الدافع المحرك لأجسامنا لتحقيق الخلود^(٦٩). وهناك نوعان من الولادة لدى أفلاطون : الولادة الجسدية البيولوجية للأطفال من لحم ودم وهو الذي تبحث عنه الحامل في الجسم، فتتجب ذرية بشرية تخلق الإنسان، والولادة في العقل، ويبحث عنها الرجل الحامل في النفس، فيبحث عن شاب جميل الجسم والنفس ويقسم معه علاقة حميمة تحقق ميلاداً في الجمال للأفكار والأعمال النبيلة.

66- H. Neumann : op cit, p. 39.

67- G. R. F. Ferrari : op cit. P. 255.

٦٨- أفلاطون : المأثبة، ٢٠٧، ص ٦٥.

69- W. Jaeger : op cit, p. 191.

ويحبذ أفلاطون النوع الثاني ، لأن الذرية الناتجة عنه هي الحكمة والفضيلة، فيقول " يلقي المحب تعاليم الفضيلة في المحبوب ويحبيه في الخصال التي تزين الرجل الفاضل - والتي هي توجد في نفسه، فيفرز بذلك في الفتى المحبوب الفضيلة والحكمة والشجاعة والأعمال المجيدة، وهي ذرية أسمى من الأطفال العاديين، لأنها أعظم جمالاً منهم وأطول بقاءً، ويكون رباط الصداقة بينهما أمتن وأقوى من الروابط الجسدية، ولا شك أن الناس يفضلون هؤلاء الأطفال على الأطفال الذين من لحم ودم"^(٧٠).

الولادة الجسدية إذن أدنى مراتب الحب وأهونها شأنًا، لأن الخلود الناشئ منها خلود يعتمد على الجسد، كما أنه صورة من خلود معادل لموت الشخص المخلد، إذ لو كان الخلود يعتمد على استمرارية الشعور أو الهوية الجسدية لكان من المستحيل على أي شجرة من ثمار الكون الخلود طالما أنها لا تستمر إلا فترة قصيرة من الديمومة^(٧١). أما الولادة بالروح فهي أرقى، لأن الثمار العائدة منها هي تلك الأعمال المجيدة التي تخلد أصحابها. وكلها تأتي نتيجة ارتباط عقليين راقيين. فهذا الحب وإن كان عقيمًا من الناحية الجسدية، فإنه شديد الخصوبة من الناحية الروحية، والمرء الحامل في النفس يلد الجزء الأعظم قدرًا من الحكمة في نفس جميلة، فإذا كان الخلود ظاهرياً في الولادة الأولى، فإنه هنا خلود حقيقي وأطول بقاءً^(٧٢). ويضرب أفلاطون أمثلة على عظمة الولادة الروحية : مثل حب الشهرة والمجد والذي يدفع البعض بالتضحية بحياته من أجله أكثر مما يفعله في حفظ نسله. مثل الستيبس التي ضحت بحياتها من أجل زوجها، وأخيل الذي أقدم على الموت

٧٠- أفلاطون : المأدبة، ٢٠٩، ص ٦٧.

71- S. Rosen · op cit, p. 258.

72- H. Neumann, Diotima's Concept of Love, p. 39.

فى سبيل صديقه، وكوريوس الذى ضحى بحياته ليحفظ الملك لأولاده، فهو لاء ما كانوا ليفعلوا ما فعلوا لولا تيقنهم أنه فى ذلك تخليد لذكراهم. كما أن شعر هوميروس وهزيود الجميل جلب الشهرة الخالدة عليهما والتي نحسدهما عليها. ولا ننسى الأطفال الروحيين للمشرعين العظام (ليكرجوس وصولون) تلك القوانين الخالدة التى يعيش بها البشر الفانون، فلا أحد يحفظ ذكرى إنسان لكونه قد أنجب ذرية بشرية مثلما نشيد نحن ونحفظ ذكرى هؤلاء المشرعين إلى حد التقديس والعبادة، امتناناً للقوانين والتشريعات التى أبدعتها عقولهم^(٧٣). إنه الخلود الأعظم الذى يتفرد به البشر، فى حين يشاركهم الحيوان فى الخلود الأول. فلن البشر يتمتعون بنعمة العقل، فإنه يجعلهم لا يقنعون بالخلود الجسدي، وإنما يسعون للإبقاء على التفرد الشخصي، فيختارون ويشيدون صورة عظيمة سامية لأنفسهم ثم يعملون على غرسها فى ذاكرة أتباعهم لتبقى وتتقل عبر الأجيال^(٧٤).

كل ما يستطيع الإنسان أن يفعله بصورتي الولادة [بالجسد أو بالروح] هو أن يخلد صفاته فى العالم من بعده، وليس يخلد ذاته وماهيته. إذ لما كانت شخصية الإنسان وذاته فى تغير مستمر -كما رأينا- فإن الذى يمكن أن يستمر ويبقى من الشخص هو صفاته وأفكاره، إذا لا وجود للماهية الخالدة الثابتة فى العالم المحسوس عند أفلاطون^(٧٥). إن الإنسان الذى يحس أنه موجود فإن ومتناهي فى هذا الوجود، يحاول كسر وضع كهذا ليحصل على تحرر من التغير، فيلجأ إلى الإنجاب، فهو الصفة الإلهية الوحيدة فى

٧٣- أفلاطون : المأبىة، ٢٠٧، ص ٦٥.

74- H. G. Wolz : "Philosophy as Drama", Philosophy and Phenomenological Research, 30, 1969, p.342.

٧٥- سارى وبث "تيونيميا المانتيبية" تاريخ النساء الفلاسفة، الجزء الأول، ترجمة د. محمود

إد، مراجعة أ.د/ محمد فتحي عبد الله، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٠م، ص ١٧٨.

الموجود الفاني . فلو كان عمر الإنسان ممتداً إلى ما لا نهاية لكان في وسعه أن يعدل خطواته، لكن على العكس كل فرصة قد تكون الفرصة الأخيرة أمامه، وهذا حمل ثقيل على موجود لا يهديه في سلوكه سوى ضوء خافت من الخبرة المحدودة والعقل الضعيف، فيسعى في محاولة مستميتة للخروج من ذلك وبلوغ الخلود^(٧٦). ليقضى بذلك على إحساسه الباطني بالفناء. ومن ثم فبعد أن كان الحب لدى أفلاطون عززاً ونقصاً وسعياً للكمال، أصبح الآن كمالاً فائضاً. فلم يعد الحب رغبة في الحصول على المحبوب، بل رغبة في بذل شيء من ذات المحب وغرسه في المحبوب، فبعد أن كان الحب أخذاً تحول هنا إلى عطاء وبذل^(٧٧). تحول الحب إلى خالق ماهر وصلت مهارته حد القدرة على إعطاء مهارة الخلق إلى غيره، وإنه متى مس الحب من كان بعيداً عن إلهام ربّات الفن فإنه يحوله فنّاناً، فالحب خالق، لأن كل جمال فيه خلق فني ، ألم يكن الحب وراء نبوغ من بلغ القمة في أي فن من الفنون^(٧٨).

لذا فمن الخطأ أن تنتهم الحب في هذه المرحلة بالأنانية^(٧٩). - كما اتهمناه في المرحلة السابقة- فمن الخطأ النظر إلى كل نماذج الحب التي بذلت انطلاقاً من رغبة في الخلود إنها قد تمت لأسباب أنانية. وأن البشر لا يمكنهم الخروج من دائرة حب الذات^(٨٠). لأن المحب هنا لا يستغل المحبوب جسدياً ولا حتى روحياً كما كان في النقطة السابقة، بل يسعى لجعله أكثر شبيهاً بالإله، يؤثر فيه ويزينه وكأنه صورة للإله الصانع. يتحول الحب هنا إلى رغبة لزيادة الخير والجمال في العالم وذلك بجعل شخص ما أسمى

76- H. G. Wolz : op cit. p. 341.

77- F. A. Markus : op cit. p. 139.

٧٨- د. أميرة حلمي مطر : فلسفة الجمال، ص ٤٢.

79- G. Vlastos : The Individual, p. 20, N 56.

80- H. G. Wolz : op cit. p. 342.

وأكثر جمالاً^(٨١). الأكثر من ذلك أن أفلاطون يؤمن باستقلال المحب عن المحبوب استقلالاً تاماً دون أي ميل إلى الاتحاد التام بينهما، وهذا الاستقلال في رأيه ليس ضرورياً فحسب بل ومطلوب، يلتزم المحب هنا في عملية الإنجاب من الآخر، بتزعة غيرية ينسى فيها المصلحة الذاتية ويراعى الخير العام ويحاول أن يجعل الآخرين كذلك بأن يلد الفضيلة والعدالة فيهم^(٨٢).

اهتم أفلاطون إذن بعملية الارتقاء بالجنس البشري وتحسين نسله، وفي رأيه أن هذا لا يكون بإنجاب ذرية جسدية تستمر في الوجود دون النظر إلى جداتها، بل بالارتقاء بها، لذا كان أفلاطون أول منظر في مجال تحسين النسل، لأن هدفه كان دائماً إيجاد الصفوة للقادرة على قيادة المجتمع وتحقيق أهدافه^(٨٣). لكن الولادة في الجمال من خلال العقول وسيلة بلوغ هذا التحسين والارتقاء - لا تتم إلا من خلال الجنسية المثلية، لأن الحب الجنسي الغيري يقود إلى إنجاب الأطفال^(٨٤). غير أنه يجب عدم أخذ هذا على أنه دعوة من أفلاطون لممارسة اللواط. فقد شدد أفلاطون على نبذ العلاقات الجنسية بين أفراد الجنس الواحد، ووصف اللواط بأنه "أمر فظيع ومحرم ومناقض للطبيعة"^(٨٥). وحرمه في "القوانين" ولم يسمح إلا لذلك النوع من الحب الذي يقوم على الفضيلة، وفيه يرغب المحب أن يبلغ الفتى درجة الكمال، أما اللواط ففيه قتل متعمد للجنس وإضاعة لبذرة الحياة في أرض كلها أحجار

81- J. M. Rist : Eros and Psyche, University of Toronto Press, 1964, p.p. 36-37.

82- H. Neumann : op cit, p. 48.

٨٤- د. نبيل راغب : المرجع السابق، ص ٣٧.

84- Ch. Pierce : Eros and Epistemology, p. 34.

٨٥- أفلاطون : فايدروس، ١٢٥١ - ١٢٥٤ أ، ص ٧٩ ، ٨٤.

وصخور^(٨٦). فلا يمكن أن يكون كلام أفلاطون دعوة للفجور، وأوضح ما يعبر عن ذلك قوله "إن من ارتداد الأسرار وجعل حقائق الماضي موضوعاً لتأملاته حين يرى وجهاً ذا سمة إلهية أو محاكاة صادقة للجمال تتنابه رجفة ويعتريه شعور غامض من الرهبة القديمة، وإذا به يوجه بصره في اتجاه الموضوع الجميل فيقدسه تقديس إله، وإذا لم يخش أن يوصف بالهوس فقد يقدم القرابين له كما لو كان يقدمها لإله مقدس"^(٨٧). تسمى أفلاطون إنن بالجنس في نظريته، وليس هذا التسامي سوى تسامياً بالجنسية المثلية.

ظل أفلاطون يردد أن الطبيعة الفانية تسعى إلى أن تعيش إلى الأبد وتصبح خالدة في حدود قدرتها حتى في أعماله الأخيرة، يقول في القوانين "هناك معنى واحد فقط بإمكان الجنس البشرى أن يشارك به في الخلود، وهو معنى مفطور في البشر جميعاً، إنه الرغبة في التنازل الجسدي والعقلي، فالرغبة في أن تكون مشهوراً لا أن ترقد في القبر بلا أي ذكر من بعدك هي رغبة أخرى في الخلود"^(٨٨). إنها حالة من انقسام الذات التي تميز الإنسان عندما يغدو فجأة واعياً بعقلانيته الخاصة فيحس أن خيره وسعادته في الرجولة والحرية لكنه خير بعيد المنال، إذ يكافح الإنسان كفاحاً مريراً ليبلغه، وعندما يحدث ويكتسبه تغدو حياته حياة إله، فيخلع عن نفسه ثوب الفناء ويرتدي ثوب الخلود، وهذا ما يمكن التعبير عنه بقولنا "إننا لا نكون بشراً حقاً إلا بمقدار سعينا لأن نصبح شيئاً أكثر من ذلك"^(٨٩).

٨٦- أفلاطون : القوانين : ٨٣٧ - ٨٣٩، ص ٣٨٦ ، ٣٨٨.

٨٧- أفلاطون : فليدروس، ٢٥١، ص ٧٩.

٨٨- أفلاطون : القوانين، ٧٢١، ص ٢٣٢.

89- A. E. Taylor . op cit, p. 226.

فهل يناقض أفلاطون رأيه الوارد في "فيدون" و "فايدروس" والقاتل بالخلود بهذا الوارد في "المأدبة" عن أن للخلود التام غير ممكن للبشر، وكل ما يمكنهم فعله هو اقتراب منه فقط؟؟ هل يقترب أفلاطون من تلميذه أرسطو؟؟ ذهب "هاك فورث" Hack Forth إلى وجود تناقض وأن "المأدبة" تكشف عن سقوط في "الشك المؤقت" من جانب أفلاطون^(٩٠). في حين يذهب جومبرتس وجيثري وتايلور إلى نفي وجود تناقض لسبب بسيط أنه في "فيدون" كان يتكلم عن خلود أبدى في عالم أخروي بعد الموت، أما في "المأدبة" فحديثه لا ينصب على العالم الأخروي على الإطلاق وإنما يتحدث عن إمكانية استمرار بقاء الإنسان في العالم الدنيوي أطول فترة ممكنة، فزاوية الحديث مختلفة؛ "المأدبة" تتحدث عن استمرارية في الزمان في العالم المحسوس، و"فيدون" تتحدث عن خلود في الزمان في عالم أخروي بجوار المثل^(٩١). وقد أكد أفلاطون نفسه على الفرق بينهما في "فايدروس" عندما أكد على أن النفس خالدة، ومع ذلك تهبط إلى الأرض وتفقأ أجنحتها وتتخذ لها جسداً أرضياً، ويتكون منها ومن الجسم بناء مركباً حياً يوصف بأنه فاني^(٩٢). وواضح نفس الفكرة كورنفورد عندما أشار إلى أن الخلود في "المأدبة" خلود لكائن فان، صحيح أنه يخلد جنسه أو اسمه أو أفكاره في الآخرين، فإنه هو لا يبقى، أما الخلود في العالم الأخروي بجوار المثل الأبدية فهذا ما يحتفظ به أفلاطون إلى الأسرار العليا^(٩٣). كما سوف نرى.

90- W. K. C. Guthrie : op cit, p. 388.

91- Ibid, p. 389.

٩٢ أفلاطون : فايدروس، ٢٤٦ ج، ص ٧١.

93- F. M. Cornford : " The Doctrine of Eros in Plato's Symposium", in Plato, ed by, G. Vlastos, vol II, Anchor Books, 1971, p. 126.

لكن دعنا نسأل لماذا يتجه الإنسان إلى الحمل والولادة في الجمال أصلاً؟؟ يأتي الجواب في ضوء ما سبق أن قلناه، إذ لقد تم الاتفاق من قبل على أن الحب هو الرغبة في امتلاك الخير بشكل دائم، وهي رغبة في حقيقتها تتضمن رغبتين : رغبة في الخير، ورغبة في الخلود، والإنجاب هو الطريق الأقرب الذي يمكن للكائن الفاني أن يصل من خلاله إلى الخلود^(٩٤). تحول الحب إلى رغبتين إذن وليس كما كان رغبة واحدة : هما الرغبة في إنجاب ذرية من الموضوع الجميل، والرغبة في تحقيق الخلود الشخصي للمحب، وهما رغبتان تعملان معاً وليس بشكل منفصل، إذ بينهما علاقة للوسيلة بالغاية، فغاية البشر جميعاً الخلود ووسيلتهم إليه إنجاب الذرية الجسدية أو الروحية^(٩٥).

غير أن درجة وصول المحب إلى خلوده تتباين وفقاً لتباين قدرته، فليس الخلود هنا متاحاً بدرجة واحدة للبشر جميعاً^(٩٦). وأولئك الذين لا يقدرّون فقط إلا على إنجاب ذرية بشرية فقط أننى درجة في الخلود من أولئك الذين يقدرّون على إنجاب ذرية روحية، وينكر "هاري نيومان" أن هناك أنواعاً معينة من الإنجاب مطلوب حدوثها داخل المرء ذاته قبل أن يستقل هو إلى مرحلة أن ينجب ذرية روحية في الآخرين. إذ ينبغي على المرء لكي يؤثر في الآخرين أن يبقى حياً ويعيش عيشاً طيباً وأن يكون لنفسه ذقناً تدعو إلى الاحترام أولاً، إذ تعتمد قدرة الإنسان على الخلود على قدرته على إيلاد نفسه وهي عملية تسبق بالضرورة عملية الإنجاب من

94- G. R. F. Ferrari : op cit, p. 255.

95- G. Santas : op cit, p. 38.

96- H. Neumann : Diotima's Concept of Love, p. 45.

فالهدف من الولادة في الجمال تحقيق الخلود الشخصي للقائم بذلك. وهنا يلعب الجمال الدور البارز في هذا الجزء من نظرية أفلاطون في الحب، أنه يمثل الوسيلة التي من خلالها يخلد المرء نفسه عبر المحبوب. يوفر الجمال البيئة التي تحدث فيها الولادة^(٩٨). وإلى هنا لا يزال الجمال عند أفلاطون وسيلة وليس غاية في ذاته، ولا مرغوباً لذاته، ويبدو أن إدراك الجمال هو نتيجة مترتبة على عمل الإيروس وليس هو العمل نفسه، فالرغبة في الجمال شرط للرغبة الطبيعية في الخلود من خلال التناسل.

وإذا كنا قد رأينا أفلاطون في تعريفه للحب وبيانه لطبيعته قصد به بطرف خفي أستاذه سقراط فإنه يظل حتى هنا يشير بكلامه إلى أستاذه، فهو ينسب هنا إلى الحب قوة تربية في نقل الإبداع الروحي إلى الأجيال القادمة وهذا يجسد سقراط تجسيداً حقيقياً كما يقول فرنر بيجر^(٩٩). واتفق معه في هذا الرأي كورنفورد إذ كان سقراط في رأيه أمير أولئك المعلمين الذين أمكنهم إنجاب أطفال روحيين في عقول الآخرين والأخذ بأيديهم لكي ينجبوا بدورهم أفكارهم الخاصة^(١٠٠). وتزداد هذه الحقيقة وضوحاً باعتراف سقراط نفسه بأنه كالقابلة يبسر عملية ولادة الأفكار من نفوس الآخرين. وانضم "جثري" إلى هذا الرأي قائلاً لقد رأى أفلاطون كلاً من الحب الذي هو فلسفة، والجمال الذي تسعى هذه الفلسفة للخلود من خلاله والذي سوف

97- Ibid.

98- S. Rosen : op cit, p. 48.

99- W. Jaeger : op cit, vol II, p. 192.

100- R. M. Cornford : The Doctrine of Eros, p. 125.

يساعدها بدوره في آلام مخاضها -مسجداً في شخص أستاذ^(١٠١). بل هناك من ذهب إلى أن أفلاطون في أمله الوثائق في الفوز بالخلود لأعمال شعراء ومشرعي العصر القديم، وللأحاديث المنصبة حول الفضيلة والتي هي الثمرة المترتبة على الحب والسعي المتحمس إلى تعليم الارتقاء بالشباب المعشوق، كان يشير إلى جزء من حياته هو الشخصية، وما فعله من تهذيب وتعليم "لديو" أمير سبرقوصة، وكأنه يمني نفسه بأن تعاليمه هذه سوف تستمر ويكتب لها الخلود من خلال هذا الأمير كما كتب الخلود لغيرها من قبل^(١٠٢).

إن أفلاطون في إعلانه من شأن الإنجاب الروحي للفضيلة من خلال الحب بين الذكور كان يعبر عن حقيقة قائمة أمامه في المجتمع الأثيني الذي كان يخلع شرفاً عظيماً على الأبوة الروحية هذه. وإن كان تصور أفلاطون هذا قد تعرض لموجة من الاعتراضات، حيث يُعترض عليه من زاوية أنه لما كان توليد الفضيلة في الآخرين هو الطريق الأفضل في الحمل فمن المفترض أن يشترك فيه البشر جميعاً. وفي هذه الحالة لن تكون هناك النفوس الجميلة التي تعمل كأداة يتم الإنجاب من خلالها، والا فلماذا سوف يسمح امرئ لنفسه أن يستعمل كأداة ومركبة لطموحات الآخرين إذا كان هو نفسه لا يهتم فحسب إلا بالبحث عن الأوعية المناسبة لإفراغ الأفكار الموجودة في عقله^(١٠٣). ويواصل نيومان نقده بقوله إنه لا ترد أية كلمة عند أفلاطون في مساعدة المحبوب الجميل على أن يجد طريقه لولادة مفاهيمه

101- W. K. C. Guthrie : op cit, vol IV, p. 387.

102- Th. Gomperz : Greek Thinkers, Trans by : G. G. Berry, vol II, John Murray, London, 1913, p.396.

103- H. Neumann : op cit, p. 40.

الشخصية الجميلة، وإنما عليه أن يقنع بمساعدة معلمه في حمل وتربية أطفالاً ليسوا يخصوصونه. بل قد يلجأ المحب إلى العنف مع المحبوب من أجل إنجاب القيم الأخلاقية لحضارة من الحضارات فيه. إنه معلم سفسطائي في حقيقة الأمر يهتم بسمعته الشخصية أكثر من اهتمامه بالصدق أو بالحياة الطيبة لتلاميذه^(١٠٤). إن الحياة التي يسير فيها المحب والمحبوب هي في الحقيقة حياة الأكبر فقط، وفي هذا إهمال لخصائص المحبوب الشخصية وفشل بالارتقاء بإمكانياته الشخصية - إذ يتم صبه في قالب فكر شخصي آخر، فكر لا يتطابق مع حاجاته الحقيقية^(١٠٥). ويضاف إلى هذه الانتقادات أيضاً نقد أننا لو أخذنا بكلام أفلاطون وانغمس كل امرئ في إيروسة الخاص لكي يخلد نفسه جسماً أو نفسياً فمن السهل أن نرى أن معظم الناس - بل وربما كل الناس سوف يصلون سريعاً إلى كارثة، فلا يمكننا أن نعتمد ببساطة على الطبيعة، فالطبيعة البشرية في كفاحها من أجل إكمال الذات تناضل في الوقت ذاته من أجل تدمير الذات^(١٠٦).

يبدل البشر إذن محاولات بائسة للاقتراب من الخلود الإلهي على قدر ما تسمح طبيعتهم، فيحاولوا ترك ذكرى للأجيال التالية، أو يعلموا صورتهم الخاصة لشاب جميل ليحملها معه للمستقبل، ومع ذلك فكل هذه المحاولات لا تسكن اشتياق الإنسان إلى الخلود، الأمر الذي يدفع الإنسان إلى البحث له عن الخلاص والخلود المروم في عالم علوي مفارق عن عالمه، فهل يمكن له أن يحقق حلمه هذا هناك؟؟

104- Ibid, p. 41.

105- W. G. Wolz : Philosophy as Drama, p. 343.

106- S. Rosen : Plato's Symposium, p. 260.

[٣] الجمال فى جدل الحب الصاعد :-

أحس أفلاطون بأن ما وعد به البشر من اقتراب من الخلود الإلهي أثناء حياتهم بإنجاب ذرية فى الجمال ليس كافياً لإشباع الاشتياق البشرى للخلود الكامل، فقام بتوسيع تصوره عن الحب أكثر من ذلك، وجعل الحب وسيلة ليس لتحقيق الخير والخلود على هذه الأرض، بل أيضاً وسيلة تقود الإنسان إلى الكمال والخلود التام فى عالم علوي مفارق، وعلى من يريد ذلك أن يقوم بمرحلة معراج شاقة نحو العالم الإلهي الأعلى، وأحس أفلاطون بصعوبة وغموض هذه الرحلة، فأطلق عليها أسرار الحب العليا.

الصعود إلى أسرار الحب العليا هبة من الآلهة نتيجة لسعى الطبيعة الدائم إلى الخلود، ومن ثم فهي مملوءة بالرغبة المتأججة، الأمر الذى يجعل الآلهة تمن عليها بهذه الهبة. وتبدأ الرحلة الروحية للصعود منذ مرحلة مبكرة فى حياة الإنسان حيث تتمثل المرحلة الأولى فى عملية تأمل الجمال الجسمي فى فتي جميل " فيحب لولا فتى جميلاً ويأتي بعواطف نبيلة بالاتصال به، ثم يدرك أن الجمال المادي فى شخص ما يتصل بالجمال المادي فى شخص آخر، فيعترف بأن الجمال الذى يتجلى فى كل الأجسام واحد، فيحب هذا الجمال المادي عامة، ويضعف حبه لشخص بعينه لأنه يدرك أنها عاطفة أقل أهمية"^(١٠٧). وعند هذا المستوى من السلم يرد المبتدئ كل ما فى الطبيعة من جمالات متفرقة إلى ضرب واحد من الجمال يضمها جميعاً، وهو الجمال

١٠٧- أفلاطون : المأدبة، ١٢١٠، ص ٦٨.

المحسوس، عند هذا يكون في وسعه أن ينتقل إلى المرحلة الأعلى بعد ذلك حيث يفتن إلى أن جمال الصور والنفوس أغلى من الجمال الحسي .

يقدر المحب في المرحلة الثانية جمال الروح " فإذا وجد نفساً نبيلة فاضلة في جسم له قدر من الجمال رضي بحبها والإخلاص لها، فيأتي بأفكار من شأنها تهذيب النشأة"^(١٠٨). وتأتي بعد ذلك الدرجة الثالثة في السلم الارتقائي حيث يجد المحب نفسه يتأمل فيها الجمال الذي يظهر في الأعمال والأخلاق والنظم والقوانين المختلفة، ويتضح له آخر الأمر أن الجمال فيها مرتبط ببعضه ببعض فيظهر عندئذ حقارة الجمال المادي وضآلة شأنه إذا قورن بالجمال الروحي، ويصعد المحب بعد ذلك إلى الدرجة الرابعة التي يتأمل فيها جمال العلوم والنظريات العلمية والرياضية، فيتأمل الجمال بمعناه الواسع، فيأتي بفضل حبه الفياض للحكمة بعواطف وأفكار نبيلة جليلة، وبفضل ذلك يرنو ببصره إلى العلم الوحيد وموضوعه الجمال المطلق^(١٠٩). ومن ثم ينتقل إلى المرحلة الخامسة والأخيرة.

إلى هنا وأفلاطون لا يزال يتحدث في نطاق الخبرة العملية في الواقع الملموس ولكن مع فارق جوهرى : إذ أن هنا نزوع متواصل ومباشر نحو توحيد صوري داخل دائرة العمل^(١١٠). فعند هذه النقطة تختفي الأجسام والأفراد تماماً من المشهد ولا يتم وضع إلا المقولات في بؤرة التركيز، يتوقف هنا التركيز على الشخص المحبوب، إذ أن المحب الذي وصل إلى هذه الدرجة، وينظر إلى الجمال بمعناه الواسع لن تستعبده بعد ذلك أي عاطفة

١٠٨- نفسه.

١٠٩- نفسه، ص ٦٩.

110- S. Rosen : Plato's Symposium, p. 266.

حقيرة لنموذج فردى للجمال. أما أولئك الذين يتبعون طريقاً جزئياً للشهوة الحسية ولا يستطيعون تركه والصعود إلى غيره، فسوف يُحجب عنهم الإلهام النهائي لأسرار الحب العظمى، أي تُحجب عنهم المرحلة الأخيرة فلا يرون الجمال فى ذاته^(١١١).

إن الرجل الذى سار هذا الشوط من الصعود يتكشف له آخر الطريق جمال فى طبيعته. هو غاية كل المراحل السابقة، وهو مثال الجمال فى ذاته. ويأخذ أفلاطون بعد ذلك فى وصف جلال وألوهية هذا الجمال مستخدماً لغة السلب وليس الإثبات، لذا وُصف حديثه بأنه نوع من "اللاهوت السلبى"^(١١٢). Negative theology حيث يقول "إنه جمال خالد لا يخضع لكون أو فساد، لا ينمو أو ينزل، جميل فى كل النواحي، خالى من القبح تماماً، لا يختلف باختلاف الناظرين إليه، لا تجد له شبيهاً غير ذاته، إنه جمال مطلق لا يوجد إلا بذاته، وكل شئ جميل يشارك فيه"^(١١٣). وتكشف لنا هذه الأوصاف صعوبة التحدث عن الجمال فى ذاته، وعن حقيقته، فهذا الارتقاء يأخذنا فى رأى ستانلي روسين - من الكلام إلى الصمت، فكل حديث فرد جزئى متولد، موجة من أمواج البحر وليس البحر نفسه، إنه كثرة متحدة لا يمكن لأحد أن يتحدث عن وحدتها، وكل محاولة لا تؤدي إلا إلى تولد جزئية جديدة أخرى"^(١١٤). وهنا فقط يعرف المحب آخر الأمر ماهية الجمال المطلق. وأفلاطون بذلك قام بوضع رباط جامع يربط عمق وارتفاع الكون معاً من

111- G. R. F. Ferrari : Platonic Love, p. 256.

112- S. Rosen : op cit, p. 270.

١١٣- أفلاطون : المأبى، ٢١١، ص ٦٩.

114- S. Rosen : op cit, p. 268.

خلال الحب، إنه يرسم بذلك الطريق الذي تستطيع النفوس الجاهلة والمضطربة من خلاله أن تتعلم أن تضع في ترتيب دقيق الخبرات البشرية المختلفة، فإذا حالفها الحظ فازت في النهاية بالخلود بجوار مثال الجمال في ذاته^(١١٥).

وتتم عملية الانتقال من درجة إلى الأعلى منها في هذا الديالكتيك بواسطة عملية إعادة تقييم معرفي، أي بعمل معرفي في أساسه، يتم فيه تحويل انتباه المحب من رؤية العالم على أنه مؤلف من أجسام فردية إلى رؤية المبادئ الروحية التي يستمد منها العالم المحسوس ما يملكه من جمال، إنه عمل معرفي يتم فيه تحرير الرغبة العقلية من الارتباط بموضوع غير ملائم لها، وإعادة توجيهها إلى هدفها الحقيقي الملائم^(١١٦). إنه تحويل لمسار الرغبة من الجسد إلى ما هو خير وجميل في ذاته، فتضحى الرغبة الجسدية أقل جانبية بكثير. ويوجه الإنسان حبه إلى موضوعه الحقيقي، فهناك تشابه بين ما يقوله أفلاطون هنا وبين مفهوم الليبدو والتسامي عند فرويد^(١١٧).

وقد تحدث أفلاطون عن هذا الطريق الصاعد للحب في محاورات أخرى غير المأدبة، فتحدث في "فيدون" عن رحلة التطهير التي تقوم بها نفس محب الحكمة مهتدية فيها بالعقل لتصل إلى خلاصها وخيرها النهائي، حيث تتخلي النفس في هذه الرحلة عن الجسم وتتفصل عنه وتحتقره وتتطلع إلى

115- R. B. Levinson : in Defense on Plato, p. 122.

116- Ch. H. Kahn : Plato and the Socratic Dialogue Cambridge University Press., 1996. P. 280.

117- F. M. Cornford : op cit, p. 129.

وانظر علاقة فرويد بأفلاطون وأوجه التشابه والاختلاف بتوسع شديد في كتاب :

- G. Santas : Plato and Freud, Two Theories of Love, ch7, p. 153.

الوجود الحقيقي وتهفو إليه. فإذا ما وصلت في نهاية الرحلة إلى هذا الوجود سكنت إليه فلا تنزل إلى الجسم مرة أخرى. ومن هنا وصف أفلاطون الفلسفة بأنها إعداد للموت^(١١٨). وإن كان هناك جانبان للاختلاف بين المحاورتين في ذلك. فالارتقاء في "فيدون" يتم بانفصال النفس عن الجسم انفصالاً تاماً ونهائياً، في حين يتم في "المأدبة" من خلال عمل مشترك بين النفس والجسم، والانفصال بينهما انفصال مؤقت فقط^(١١٩). الاختلاف الثاني أن أفلاطون في "المأدبة" كان أكثر تفاؤلاً، إذ حتى في هذه الحياة الدنيا بإمكان الفيلسوف المستهدى بالحب أن يستعيد المعاينة العقلية للجمال في ذاته ولا يشترط انتقاله إلى الحياة الأخروية^(١٢٠). ووصفها كذلك في "الجمهورية" عندما تحدث عن رحلة الفيلسوف الارتقائية نحو المثل، وتحرره من سجن الكهف المظلم. فالفيلسوف محب للحقيقة والمثل، ويقوده حبه هذا إلى الاتحاد بها. فلن يتوقف أمام تلك الكثرة من الأشياء التي يتوهم الناس أنها حقيقية، بل يظل يسعى وراء الحقيقة، ولا يفتر عشقه حتى يصل إلى ماهية كل شيء^(١٢١). كما أن طريق الجدل الصاعد للمعرفة ذو المراحل الأربع [الإحساس، الظن، الاستنباط الرياضي، التعقل] والموصوف في "الجمهورية" متطابق مع هذه الرحلة الفلسفية العشقية الموصوفة في "المأدبة"^(١٢٢). ووصف أفلاطون طريق

١١٨- أفلاطون : فيدون، ترجمة د. عزت قرني، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، ١٩٧٦، ٦٤-٦٨، ص ١٥٧، ١٦٦.

119- T. K. Seung : Plato Rediscovered, Rowman & Littlefield, 1996, p. 60.

120- W. K. C. Guthrie : op cit, p. 392.

١٢١- أفلاطون : الجمهورية، ٤٩٠، ص ٢١٤.

122- Dr. Ess, "The Symposium", [http : // www. Drury. Edu / ess / postmodernism. 17-11 - 97. Html](http://www.Drury.Edu/ess/postmodernism.17-11-97.Html). p.3.

الحب الصاعد نحو الجمال في ذاته أيضاً في "فايدروس" عندما تحدث عن رحلة نفس الفيلسوف المحلقة بأجنحتها نحو الوجود الحقيقي ، فتقوم بعملية تذكر لنفس الموضوعات التي رأتها من قبل في عالم المثل، فعند رؤية الجمال الأرضي تتذكر في الحال الجمال الحقيقي عندئذ يحس بأجحة تنبت فيه وتتجمل الطيران، وتشرئب ببصرها إلى أعلى، وتهمل موجودات هذه الأرض حتى لتوصف بأن الهوس أصابها، وأن صاحبها مهووس بالحب، إن من يلجأ إلى وسائل التذكر هذه يمكنه المشاركة في الأسرار، وهو وحده الذي يمكنه بلوغ الكمال الحقيقي^(١٢٣).

فإذا تأملنا درجات هذا السلم الصاعد وجدنا أن أفلاطون يعلى فيها من حب الأشياء المجردة ويجعله في درجة أسمى من حب الأشخاص، فهذه الموضوعات الجميلة، غير المشخصة [النظم، والقوانين، والنظريات العلمية، والأنساق الفلسفية] أفضل من الأشخاص كموضوعات للحب. وأدرك أفلاطون قوة تلك الدور الذي من الممكن أن تلعبه هذه الأشياء في الدفع بالقيام بأعظم الأعمال استغلاً^(١٢٤). والذروة النهائية لهذه الموضوعات المجردة هو مثال الجمال، الذي ينبغي لمن وصل إليه أن ينقطع له وينفق عمره في تأمله، فلا يهتم بعد ذلك ذهب ولا ثياب فاخرة أو جمال غلمان، "إن الرجل الذي يحظى برؤية الجمال المطلق ويطلع على ماهيته طاهراً لا يدنسه دنس، بمعزل عن كل شيء آخر، أتحسب أن حياته تدعو إلى الشفقة والرثاء، ألا ترى أنه في ذلك المكان وحده يستطيع الإتيان ليس فحسب بصورة منعكسة للخير، بل بالخير الحقيقي، لأنه لا يتصل بظل الحقيقة وإنما

١٢٣- أفلاطون : فايدروس، ٢٤٩، ص ٧٧.

124- G. Vlastos : The Individual, p. 27.

بالحقيقة ذاتها، فيصبح أهلاً لحب الإله، ويتحقق له الخلود إن كان من الممكن أن يظفر آدمي به^(١٢٥). ونلاحظ في هذا النص أن الجمال والخير قابلان للتبادل المشترك، الأمر الذي يجعلنا نقول "إن أفلاطون يؤمن بأن الجمال هو الخاصية التي يسطع بها الخير ويظهر نفسه لنا من خلالها، حيث يبرز الجمال الخير في صورته الأعظم قابلية للمثال"^(١٢٦).

يتحول الحب في النهاية إلى الرغبة في الجمال لذاته، الجوهر المطلق للجمال الذي تشارك فيه كل الأشياء الجميلة الأخرى. تتحد النفس مع الجمال الكامل في توهج للنور ترى في ظله كل الأشياء الحقيقية، وتكون الحكمة والفضيلة الثمرة المترتبة على ذلك. وأفلاطون هنا يتحدث بلهجة الأسرار العلوية، إذ يصور المحب وقد خُلب لبه، وأخذ بالجنون الخاص بالإلهام الإلهي، فيصاب بهوس تذكر الحقائق ويغرق في المعاينة والرؤية الكشفية^(١٢٧). فهناك في قمة السلم تسقط -كما يقول فلاستوس- صورة الجنسية المثلية، حيث تكمل الصحبة مع المثال بالمخالطة الزوجية والتي سوف تنجب ليس صوراً للجمال، بل حقائق، فما بدأ أنشودة لواطية ينتهي بزواج ترانسستنتالي مفارق^(١٢٨). ومن ثم ربط أفلاطون الحب بالخبرات الصوفية في الحياة الأولى، عندما كانت النفوس الخالدة تحلق في عالم المثل وتتطلع على حقائقه، وعلى الجمال المطلق، ثم سقطت على الأرض وسجنت في الجسم، وعند رؤية جمال جزئي تتذكر مرة أخرى منظر مثال الجمال

١٢٥- أفلاطون : المأدبة، ٢١١ - ٢١٢، ص ٧٠.

126- Ch. H. Kahn : op cit, p. 271.

127- R. A. Markus : The Dialectic of Eros, p. 140.

128- G. Vlastos : Sex in Platonic Love, p. 42.

وهذا هو الحب، إنه العلاقة الرابطة بين الإله والإنسان^(١٢٩). وهذا الصعود الروحي إلى مثال الجمال ليس متاحاً لكل البشر، فذلك الذي تَوَقَّف عند الجمال الحسي ما يبرحه، وانغمس في الملذات سوف تُحجب عنه هذه الدرجات العليا، ولن تكون له أجنحة يرتقى بمساعدتها إليها، ولا يحظى بهذه الرؤية إذن إلا من كان فيلسوفاً حقيقياً محباً للجمال^(١٣٠). وهو كما تصفه "الجمهوريّة" "أعظم ملك على الملوك، ملك حتى على نفسه، لكن هذا لن يتحقق إلا عندما يصعد المنحدر ويجتاز الطريق الضيق إلى خارج الكهف ليعاين الإله، كشمس تلمع فوق جبهته، ويعرف ذلك الذي يجعل حياة الإنسان تستحق أن تعاش"^(١٣١).

يبصر الإنسان في نهاية سلسلة الصعود هذه الجمال بالذات، ورؤية الجمال في هذه القمة لا تتم باستدلال عقلي، لأن الجمال يلتقط دفعة واحدة ما دام حاضراً هكذا في كل الموضوعات التي تشارك فيه، يراه بنوع من الكشف الروحاني المفاجئ^(١٣٢). وبمجرد أن يلمح الفيلسوف الجمال بالذات حتى تتفتح أمام النفس الرؤية الكاملة، ويتم التذكر في لحظة سريعة في أثرها تثبت المعرفة كما ينبثق النور فجأة دفعة واحدة^(١٣٣). بشرط أن يتخلص الفيلسوف من كل قيود المادة، التي تعوقه وتضعه تحت رحمة الاعتبار الزائلة. فلم تعد الفلسفة على يد أفلاطون إذن مجرد سجل يحتوى على المذاهب والتصورات، وإنما كمال الحياة الروحية كلها، وعلم متفتح، ونسق

129- R. W. Livingstone : The Greek Genius, Oxford, London, 1915, p. 185.

١٣٠- د. أميرة حلمي مطر : فلسفة الجمال، ص ٤١.

131- F. M. Cornford : op cit, p. 130.

١٣٢- د. أحمد فؤاد الأهواني : المرجع السابق، ص ٥٩.

١٣٣- د. أميرة حلمي مطر : المرجع السابق، ص ٤٣.

تواصلني ، إنها حالة من التطور العقلي^(١٣٤). ويؤكد كورنفورد أن هذا الوصف قائم على تجربة شخصية مر بها أفلاطون في فترات سمو وترقي له. وحتى مع صمت الروايات التاريخية في ذلك فمن المحتمل أن أفلاطون حدث له مرة أن وصل إلى حالة الغيبوبة والجذب الصوفي هذه^(١٣٥). وقد عبر برقلس خير تعبير عن ذلك بقوله "الجمال هو الذي يدفعنا إلى التطلع إلى العالم العلوي الذي يربطنا بالعلة الأولى، إنه القوة التي يدعو الإله بها جميع الكائنات إليه بعد صدورها عنه، الجمال هو الصفة الإلهية التي تجذب المخلوقات إلى خالقها، وبواسطة الحب يربط الجمال جميع الكائنات بعلمها"^(١٣٦).

ثمة شيء نلاحظه بين "المأدبة" و "الجمهورية" في هذا الخصوص. ففي الأولى يجعل أفلاطون مثال الجمال على قمة السلم الذي يعاينه الفيلسوف أخيراً، في حين يجعل مثال الخير على القمة في "الجمهورية" فهل في ذلك تناقض؟؟ لقد سبق وأن أشرنا إلى توحيد أفلاطون بين الجمال والخير في مواضع عديدة، فلا تعارض بين القمتين، ويمكننا أن نقول إن الجمال لدى أفلاطون هو الكيفية التي يجسد الخير فيها نفسه ويظهرها لنا، وبالتالي نفترض أن الارتقاء إلى الجمال هو نفسه الارتقاء إلى الخير ذاته. وقد نادى بهذا عدد كبير من الشراح^(١٣٧). ولم يشذ عن ذلك سوى "هاري نيومان"

134- Jowett Essay : Plato's Philosophy, [http : // www Pages. Drexel. Edu / bachen / Apology / p. phi / htm. P. 6.](http://www.Pages.Drexel.Edu/bachen/Apology/p.phi/htm.P.6)

135- F. M. Comford : op cit, p. 128.

١٣٦- أفلاطون : فايدروس، ص ٧٩، هامش ١.

137- G. R. F. Ferrari : op cit, p. 260. And vide :-

- A. E. Taylor : op cit, p. 231, W. K. C. Guthrie : op cit, p. 392. N.1.

- H. E. Cushman : op cit, p. 210, N. 72.

- W. Jaeger : op cit, vol II, p. 194.

- د. أميرة حلمي مطر : دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٠، ص

والذي رفض التطابق اعتماداً على ما قام به سقراط - على لسان ديوتِيمَا - من استبدال الجمال ووضع محله الخير أثناء محاولة تحديد الهدف من الحب^(١٣٨). وهي حجة واهية، لأن استبدالها على هذا النحو يتضمن التوحيد بين المفهومين وليس العكس. وهذا ما أظهرته اللهجة اليونانية الدارجة إذ تطلق على الفضيلة الإنسانية السامية كلمة "الخير الجميل" Καλοκοεγαθια وهذا "الخير الجميل" في صورته الخالصة المبدأ الأسمى لكل فعل وإرادة بشرية، والأساس في ذات الوقت لكل ما يحدث في الطبيعة^(١٣٩).

ما الأثر الذي تتركه رؤية مثال الجمال والحقائق المرتبطة به على نفس من استطاع أن يصعد إليه؟؟ لا شك إنه أثر عظيم لدى أفلاطون. "قالذي يعاين الجمال سوف يحاكيه في تصرفاته التالية، وسوف يحافظ على هذا الجمال في إجلال، سوف يتحرر من الحسد والغيرة، فاضل النفس، عازف عن المتع الجسدية، لا يتظاهر بالصدقة، بل هو صديق حقيقي"^(١٤٠). وصور أفلاطون ذلك في "فايدروس" فأعظم النعم التي يستمتع بها الإنسان جاءت - في رأى أفلاطون - من رؤية مثال الجمال هذه (الهوس). فإذا كان الإنسان بناء مركب - وكانت نفسه ثلاثية الأجزاء - شهوة (حصان أسود جموح) وغضب (حصان أبيض هادئ) وعقل (الحوذي) فإنه عندما يعاين الجمال المطلق تتأبى رجفة، ويكسوه العرق وينبعث الدفء، الأمر الذي يجعل الحوذي يجذب اللجام على الجياد بقسوة عدة مرات مانعاً حصان الشهوة من النظر أو الاقتراب بشكل شهواني من المحبوب، فتمتثل النفس كلها لحكم العقل، فتحول حياة المحب والمحبوب إلى حياة الحكمة المليئة بالسعادة.

138- H. Neumann : op cit, p. 38.

139- W. Jaeger : op cit, vol II, p. 194.

140- R. E. Cushman : op cit, p. 199.

فيصلون إلى نهاية الحياة وقد استعادوا أجنحتهم وحلقوا خفافاً فلا الحكمة الإنسانية ولا الهوس الإلهي يمكن أن يحقق للإنسان خيراً أفضل من هذا^(١٤١).

يقودنا الحب في نهاية السلم الصاعد ليس فقط إلى المثل وإلى الحكمة وحدهما، بل هو في ذات الوقت يقود إلى حياة الفضيلة وإلى الخلود وصداقة الإله^(١٤٢). إذ تتصل النفس في هذه المرحلة بالموضوع النهائي للحب، وتدخل في مستوى امتلاكه، ويصبح الإنسان في هذه الحالة خالداً بالمعنى الإلهي، ذلك لأن اتحاد النفس بالجمال زواج لا تكون الذرية المتولدة منه أسباباً مثل تلك التي يوحىها في البداية حب شخص جميل، وإنما الفضيلة الحقة التي هي الحكمة، لذلك اعتقد أفلاطون أن الهدف من الفلسفة أن يصبح الإنسان إلهاً^(١٤٣). ومن هنا جاء القول بأن أفلاطون كان تشبيهاً وليس تجسيمياً في فلسفته، إذ لدى البشر عنده القدرة على أن يضحوا آلهة وينبغي عليهم فعل ذلك، إذ لا علاج لنا من شرور العالم إلا بالهرب منه إلى عالم الآلهة بأسرع ما يمكن والصعود إلى المثل ومعانيثها^(١٤٤). يقول أفلاطون في ذلك "إن من يستمر في صحبة ما يكون إلهياً ومنظماً لفترة طويلة يصبح هو نفسه إلهاً ومنظماً بالدرجة التي تكون بمقدور موجود بشري أن يبلغها"^(١٤٥).

سلم الحب الصاعد الذي قال به أفلاطون بناءً وصفي وليس معياري، فهو يرتب درجات الإيروس المختلفة وفقاً لقيمة موضوعاتها، وهو بهذا

١٤١- أفلاطون : فيديروس، ٢٥٤ - ٢٥٦، ص ٨٤ ، ٨٧.

142- Th. Gomperz : op cit, p. 392.

143- F. M. Cornford : The Doctrine of Eros, p.p. 127 - 128.

144- J. M. Rist : op cit, p. 18.

١٤٥- أفلاطون : الجمهورية، ٥٠٠، ص ٢٢٨.

يعطينا مثلاً على كيفية استخدام المنهج الجدلي في الوصول إلى المعرفة اليقينية بمثال الجمال، ويظهر مدى قدرة العقل بتأملاته المتصاعدة أن يدرك هذا المثال الأبدي عبر مراحل صاعدة^(١٤٦). فما هي المعايير التي اعتمد عليها أفلاطون في ترتيب الدرجات المختلفة من الحب من الناحية القيمة؟؟ هناك من يفترض أن الذي يفاضل الأعلى على الأدنى هو الاستمرارية في البقاء في الزمان. إذ أن جمال جسم مفرد أقل استمرارية وبالتالي أقل ضرورة كموضوع للحب من جمال الأجسام الجميلة معاً، وجمال النفس أكثر بقاءً من الجمال الجسدي ، أما القوانين فهي أعظم؛ لأنها تعيش لأجيال طويلة، وهكذا إلى أن يأتي في النهاية مثال الجمال الذي يتجاوز نطاق الزمان والمكان^(١٤٧). أما سانتس فيرد معايير المفاضلة لدى أفلاطون إلى مدى القرب أو البعد من مثال الجمال في خلوده وخيريته ، فكلما كان الشيء أطول خلوداً وأكبر خيرية كلما ارتقت درجته في الترتيب واقترب من مثال الجمال في مكانته^(١٤٨).

الحب بهذا الشكل هو الطريق الروحي الذي يوصلنا إلى الاتحاد بالحقيقة الكلية من خلال نوع من الجذب الروحي. لكن هذا الجذب ليس أمراً بسيطاً يأتي بلا توقع. صحيح أنه حدس مباشر، لكنه ليس كشفاً صوفياً بالمعنى الشائع، لأنه لا يتم إلا بعد إعداد طويل، وبعد بذل الجهد أولاً في تصفية النفس وطهارتها. وثانياً : في استخدام الجدل في تلك الصعود

١٤٦- د. مصطفى النشار : تاريخ الفلسفة اليونانية، ج٢، دار قباء، ٢٠٠٠، ص ١٩٦.

147- H. G. Wolz : op cit, p. 344.

148- G. Santas : Plato and Freud, p. 44.

المنهجي عبر مراحل معرفية عدة تتحقق في أناة ومهل^(١٤٩). كما أن ارتقاء العاشق من درجة إلى الدرجة التي تليها يتضمن تغيراً في الموضوع الجذاب، وهو تغير يوجه بواسطة العقل، إنه من خلال "إدراك" أن جمال جسم شبيه بجمال آخر يرتقى المحب إلى حب جمال الأجسام كلها، وهكذا، فكلما يدرك العقل موضوعاً جميلاً جديداً أعظم كلما يغدو المحب منجذباً إليه. ففي كل درجة نجد الجانب المعرفي والوجداني دائماً^(١٥٠). ففي هذا الجدل الصاعد يلحق أفلاطون مفكرنا العقلاني المتطرف - الحب بالهوس في مفردات شديدة القرب من الفلسفة ومن النحل الصوفية، إنه مزج العقل بالهوس في الحب^(١٥١).

فإذا سأل سائل عن رد فعل المحب بعد هذا الصعود ؟ هل سوف يقضى كل وقته في التأمل بمعزل عن الفعل والعالم الذي يعيش فيه؟؟ كانت الإجابة بالنفي، فهذا المحب ينبغي أن يجسد تأمله في صورة من صور الفعل، فيقوم بالإنجاب في الجمال مرة ثانية، يبذل ما في وسعه لتشجيع قيام الحياة الفاضلة بين البشر الأقل حظاً منه^(١٥٢). ويولد فضيلة حقيقية يبثها في الآخرين، فحب وتأمل الجمال يجعل الفيلسوف خلاقاً حتماً، وقدرته الإبداعية هذه هي الثمرة المترتبة على رؤية مثال الجمال. ورغم أن أفعاله تبلغ درجة من الخلود أسمى من درجة خلود ليكرجوس، فإنها لا تتجز من أجل هذه الغاية، وإنما هي ابتكارات محتومة من رجل مستسلم لحب الجمال^(١٥٣). فلن

١٤٩. مصطفى النشار : تاريخ الفلسفة اليونانية، ج ٢، ص ١٩٧.

150- G. Santas : op cit, p. 42.

151- Ibid, p. 60.

152- J. M. Rist : Eros and Psyche, p. 28.

153- Ibid, p. 36.

يهجر العالم ويعتزله من الناحية العملية. إن سلم الحب الصاعد، أو "تربية الحب" كما يطلق "قرنر ييجر" عليها هي عملية بناء للشخصية الإنسانية على أساس المثال الأبدي القائم داخلها، إنه النور الباطني في النفس والذي تجد فيه نقطة وأساس وجودها^(١٥٤).

ما يقدمه أفلاطون هنا رحلة حج قامت بها النفس في طريق الخلاص منذ لحظة الابتداء التي تشعر النفس فيها بالحاجة إلى الخلاص إلى مرحلة الإتمام، إنها بالضبط الرحلة الروحية التي يصفها القديس يوحنا في رسالته "الليلة المظلمة" عن رحلة انتقال النفس من العدمية إلى الخلود. وهي نفس الرحلة التي جسدها أفلاطون في التأسوعيات^(١٥٥). غير أن هناك جوانب غموض وقصور في سلم أفلاطون الصاعد نحو الجمال في ذاته. فليس من الواضح أن كان أفلاطون يقول أن المحب يهجر كل الموضوعات السابقة عندما يرتقى إلى ما هو أعلى لم أنه ينظر إليها من منظور أصوب ويعدل من أشكال تعلقه لتتواءم مع النظرة الجديدة. كما أنه من الغامض كذلك ما إذا كان التعلق الوجداني الأول بجسم واحد جميل ينقل إلى جمال الأجسام كلها وبعد ذلك ينقل إلى جمال النفس، أم أن الرغبة الأصلية تتلاشى وتحل محلها رغبة جديدة^(١٥٦). كما يُعاب على هذه النظرية أنها تتجاهل الفرد كقيمة في ذاته، إذ لا يُحب الفرد هنا لذاته، وإنما تُحب الجوانب الجميلة المجسدة فيه من مثال الجمال^(١٥٧). كما يؤخذ عليها أنها لا تجعل لإلهام الحب النهائي قوة

154- W. Jaeger : Paideia, vol II, p. 195.

155- A. E. Taylor : Plato the Man and his Work, p. 225.

156- G. Santas : op cit, p. 42.

157- G. Vlastos : The Individual as an Object of Love, p. 32.

تمكنه من حمل الآخرين على إتباعه والسعي إليه. صحيح أن إلهام الحب يفتح طريقاً محتملاً للخير، لكنه لا يحمل التأكيد على أن هذا الطريق سوف يتبع، بل ولا أقل من ذلك أنه سوف يتم السفر فيه أصلاً^(١٥٨). كما يأخذ عليه "ريست" إغراقه في التجريد بشكل لا يطاق. إذ أن الحب لدى معظم الناس شعور شخصي جداً، فهل من الممكن الإحساس بالحب نحو حقائق هي في حد ذاتها تجريدات ذهنية؟؟ إنه حب شديد الندرة جداً. صحيح أن الفيلسوف قد يشعر في تأمل الجمال المطلق بارتياح عظيم، لكنه سوف يكون من الصعب أن نسمى هذا الارتياح حباً، فالحب يجب أن يقصر على العلاقات بين الأفراد^(١٥٩). كما يؤخذ على هذه النظرية كذلك أن الحب فيها لا يقطع سوى نصف الطريق فقط ولم يخطر بباله النصف الثاني، إنه يتحدث عن هوى جامح يذيب فردية العاشق في اتحاد صوفي مع المطلق، تحدث عن النصف الخاص بصعود الإنسان نحو الإله دون أن يخطر بباله أنه قد يكون هناك أيضاً هبوط من جانب الإله نحو الإنسان^(١٦٠). كان الحب عنده حلقة دائرية تبدأ من الإنسان وترتد إليه مرة ثانية. وقد فطن أفلوطين إلى هذا العيب في مذهب أستاذه فجعل هناك طريقين -صاعد وهابط- للحب في مذهبه.

يصلى أفلاطون بنظريته في الحب الرومانسي هذه في محراب الجمال. ففي هذه النظرية يتراجع المفكر الأخلاقي ورجل الجدل إلى الورا لبيرز الشاعر^(١٦١). وقد تركت هذه النظرية أثرها القوي على كل تيار الحب

158- G. R. R. Ferrari : Platonic Love, . 267.

159- G. M. A. Grube - Plato's Thought, Methuen & Co. Ltd, London, 1962, p. 114.

١٦٠- د. زكريا إبراهيم : المرجع السابق، ص ١٤١.

161- Th. Gomperz : op cit, p. 393.

الرومانسي عبر العصور المختلفة. كما تأثر به المفكرون المسيحيون من أوغسطين حتى توما الإكويني ، وشكلت المذيلة الأوربية من أفلوطين إلى دانتي وبود لير، وقد عبر "ستانلي هال" Stanley Hall عن ذلك بقوله "تعلمنا كل نظرية عن الحب إلى الآن من أفلاطون -تعلمنا أن كل فرد يحب في الآخر ما ينقصه هو نفسه"^(١٦٢). ليس هذا فقط، بل يُحسب لأفلاطون أنه صعد بالحب إلى السماء وصعد بنا معه. فقد سما بالعاطفة وطهرها من الجانب الأرضي الجسدي. ولكننا لا يجب أن نضعه -وهو يتحدث بهذا الشكل- في مستوى هوميروس أو يوربيدس أو أي واحد من جنسه، إذ أن مكانته في العالم الجديد مع دانتي وشعراء الحب الصوفي^(١٦٣). ومما يحسب له أيضاً أنه قدم رؤية أكثر صدقاً لذلك الجزء من العالم الذي نخلع عليه جميعاً الطابع المثالي، الجزء الذي نحبه . وقدم رؤية لكيفية التحرر من القيد الذي يمكن أن يفرضه الشيء المحبوب الجسدي على المحب^(١٦٤).

حقاً لم يكن أفلاطون - الذي يُعد أبرع من صور حقيقة هذا النوع من الحب الذي نتحد فيه التربية العقلية للغلمان بالحب من جانب المربي - أول من قال بهذا النوع من الحب كما قلنا. لكن الجديد أن أفلاطون وهو يعيش في عصر العقلانية الذي أدين فيه الحب الذكرى بكل شروره أنه أحياء وهذبه ورفع من قدره، وخلع عليه الخلود في صورته القائلة إنه "الانطلاق الروحاني الأسمى لنفسين متحدتين اتحاداً حميماً نحو عالم الجمال

162- G. Santas : op cit, p. 26.

163- R. W. Livingstone : op cit, p. 185.

164- G. Vlastos : The Individual, , p. 30.

فإذا كان أفلاطون قد أفرد للجمال في حديثه عن طبيعة الحب دوراً صغيراً، حيث جعل الحب روحاً وسطاً بين الجمال والقبح يسعى وراء امتلاك الجمال امتلاكاً دائماً. وإذا كان أيضاً قد جعل للجمال دوراً أكبر من ذلك بعض الشيء أثناء حديثه عن الخلود فجعل الهدف من الحب الولادة في الجمال من الناحية الجسدية أو الروحية- أي جعله مجرد وسيلة من خلالها يخلد المرء كيانه وصفاته عبر الأجيال القادمة، فإنه في حديثه عن ديالكتيك الحب الصاعد هنا يسمو بالحب والجمال، حيث يجعل الجمال في ذاته الغاية العليا التي يروم المحب الوصول إليها، فإذا صعد إليها بلغ قمة السعادة والخلود الإلهي والتي لن يلتفت بعدها إلى أي جمال آخر جسدياً كان أو روحياً. لذا صدق من قال إن نظرية الحب لأفلاطون صلاة في محراب الجمال.

مصادر ومراجع الدراسة الثالثة

أولاً: المصادر:-

أ - مصادر مترجمة إلى الإنجليزية :

- Plato : (1) Gorgias : Trans by : M. A. Jowett, The Dialogues of Plato, vol I, Oxford, at the Clarendon Press, London, 1953.
- / : (2) Lysis. Trans by : B. Jowett, The Dialogues of Plato, vol I..
- / : (3) Meno, Trans by : G. M. A. Grube, Hockett Publishing Company, inc, India, 1978.

ب - مصادر مترجمة إلى العربية :

- أفلاطون : (١) الجمهورية، ترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم سالم. دار الكاتب العربي، القاهرة (د.ت).
- / : (٢) القوانين : ترجمة : د. نيلور، تعريب د. محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م.
- / : (٣) المأدبة (فلسفة الحب) ترجمة د. وليم الميرى، دار المعارف، القاهرة (د.ت).
- / : (٤) فايدروس، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).
- / : (٥) فيدون، ترجمة : د. عزت قرني ، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، ١٩٧٦م.

ثانياً : المراجع :-

أ - المراجع الأجنبية :

Clay (D) : (1) " The Tragic and Comic Poet of the Symposium,"
Essays in Ancient Greek Philosophy, vol 2, ed by : J.
P. Anton & A. Preus, State University of New York
Press, Albany, 1983, p.p. 186-202.

Cornford (F. M) : (2) " The Doctrine of Eros in Plato's Symposium,"
Plato (A Collection of Critical Essays), ed by
:

Cushman (R.E) : (3) Therapeia, Plato's Conception of Philosophy,
Chapel Hill, The University of North
Carolina Press, 1958.

Ferrari (G.R.F) : (4) " Platonic Love", The Cambridge Companion
to Plato, ed by : R. Kraut, Cambridge
University Press, 1992,
p.p. 248-276.

Gomperz (Th) : (5) Greek Thinkers (A History of Ancient
Philosophy", Trans by : G. G. Berry, vol II,
John Murray, London, 1913.

Grube (G.M.A) : (6) Plato's Thought, Methuen & Co. Ltd,
London, 1962.

Guthrie (W.K.C):(7) A History of Greek Philosophy, vol IV,
Cambridge University Press, 1975.

Jaeger (W) : (8) Paideia, the Ideals of Greek Culture, Trans by :
G. Highet, vol II, Oxford University Press,
New York, 1943.

Kahn (Ch. H):(9) Plato and the Socratic Dialogue, Cambridge

University Press, 1996.

Levinson (R.B):(10) In Defense on Plato, Harvard University Press, Cambridge, 1953.

Livingstone (R.W):(11) The Greek Genius and its Meaning to us, Oxford University Press, London, 1915.

Markus (R.A) : (12) " The Dialectic of Eros in Plato's Symposium", in : Plato (A Collection of Critical Essays) p.p. 132-143.

Neumann (H) : (13) "Diotima's Concept of Love", American Journal of Philology, 86, 1965, p.p. 33-59.

Pierce (Ch) : (14) " Eros and Epistemology", Engendering Origins, Critical Feminist Readings in Plato and Aristotle, ed by : Bat-Ami Bar on, State University of New York, 1994, p.p. 25-39.

Rist (J.M) : (15) Eros and Psyche, Studies in Plato, Plotinus, and Origen, University of Toronto Press, 1964, p.p. 16-55.

Rosen (S): (16) Plato's Symposium, 2ed ed, Yale University Press, New Haven, 1987.

Santas (G) :(17) Plato and Freud, Two Theories of Love, Basil Blackwell, Inc, Oxford, 1988.

Seung (T.K):(18) Plato Rediscovered, Human Value and Social Order, Rowman & Littlefield Publishers, Inc, U.S.A, 1996.

Taylor (A.E):(19) Plato the Man and his Work, Methuen & Co. ltd. Trowbridge & London, 1969.

Vlastos (G) : (20) " The Individual as an Object of Love in Plato", Platonic Studies, Princeton University Press, U.S.A. 1973. p.p. 3-34.

Vlastos (G): (21) Sex in Platonic Love, in : Platonic Studies,

Appendix II, p.p. 38-42.

Wolz (H.G):(22) "Philosophy as Drama, an Approach to Plato's Symposium", Philosophy and Phenomenological Research, 30, 1969, 70, p.p. 323-53.

ب - مراجع من شبكة المعلومات :

Ess (Dr) : (1) The Symposium : Philosophy as "Poetic / erotic / reason" [http:// www. Drury. Edu / ess / postmodernism. 17-11-97. Html.](http://www.Drury.Edu/ess/postmodernism.17-11-97.Html)

Essay (J) :(2) Plato's Philosophy, [http : // www. Pages. Drexel. Edu / bachen / Apology / p. phi / .htm.](http://www.Pages.Drexel.Edu/bachen/Apology/p.phi/.htm)

Moseley (A):(3) Philosophy of Love, The Internet Eneydopedia of Philosophy, [http : // www Utm. Edu / research / iep / 1 / love. Html.](http://www.Utm.Edu/research/iep/1/love.Html)

ج-المراجع العربية :

١-د. أحمد فوزي الأهواني : (١) أفلاطون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥م.

٢-د. أميرة حلمي مطر : (٢) دراسات في الفلسفة اليونانية (التأمل-الزمان الوعي الجمالي) دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٠م.

٣- / : (٣) فلسفة الجمال إعلامها ومذاهبها، دار قباء القاهرة، ١٩٩٨م.

٤- دنيس هويسمان : (٤) علم الجمال "الإستطيقا" ترجمة د. أميرة حلمي مطر، مراجعة د. أحمد فوزي الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، (د.ت.).

٥- د. زكريا إبراهيم : (٥) مشكلة الحب، سلسلة مشكلات فلسفية (٥) مكتبة مصر،
القاهرة، ١٩٨٤م.

٦- ماري إيلين ويث : (٦) ديونيميا المانتينية، مقال في تاريخ النساء للفلسفة بإشراف:
ماري إيلين ويث، الجزء الأول، ترجمة د. محمود مراد،
مراجعة د. محمد فتحي عبد الله، دار الوفاء، الإسكندرية،
١٩٩٩م.

٧- د. مصطفى النشار : (٧) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، ج ٢، دار قباء،
القاهرة، ٢٠٠٠م.

٨- / : (٨) فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية
والغربية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٨م.

٩- د. نبيل راجب : (٩) الحب الأفلاطوني بين الوهم والحقيقة، دار غريب
للطباعة، القاهرة، ١٩٩٨م.

الدراسة الرابعة

العلية

في طبيعيات أرسطو

مقدمة

تحتل العلية مكانة بارزة في فلسفة أرسطو الطبيعية . وقد تتبعه أرسطو نفسه إلى هذه المكانة فأخذ يتناول العلية في العديد من مؤلفاته إن بشكل صريح مفصل أو بشكل سريع مقتضب . فقد أفرد لها عدة مواضع من كتبه؛ إذ خصص لها الكتاب الثاني من "الطبيعة" بأكمله ، وعرض لها في الفصل التاسع من الكتاب الثاني من "الكون والفساد"، وتحدث عنها في الفصل السابع من الكتاب الأول من "ما بعد الطبيعة" في تعليقه على أقوال السابقين عليه في العلل ، وكذلك في بعض الفقرات من الكتاب الثاني من المؤلف نفسه ، وتحدث عنها في فقرات من كتابه الصغير "دعوة للفلسفة" وشرح نوعاً لو آخر من العلل المفردة في كتبه البيولوجية ؛ مثل حديثه عن العلة الغائية في الفصل الأول من الكتاب الأول من "أجزاء الحيوان" .

لسنا مبالغين عندما نقول بهذا الدور البارز للعية في فلسفة أرسطو ، إذ يكفي دليلاً على ذلك أن أرسطو أظهر في اهتمامه بدراسة ظاهرة الحركة في طبيعياته دور العلية الكبير في تفسير أنواع الحركة والتغير الواقعة في الكون، إذ لما كانت التغيرات التي تقع في الكون معلولة لعلة حتماً ، فإن العالم يكون مليئاً بالعلل إذن طالما أنه مليء بأشكال عديدة من الحركة . وتتطلب المعرفة العلمية قدرة على تعيين العلل المختلفة ، وتقديم شروح وإيضاحات لها وهذا ما فعله أرسطو . وأعلن في جراءة شديدة أن المرء لن يعرف شيئاً، ولن يتوصل إلى معرفة الحقيقة إلا بعد أن يعرف غاية هذا الشيء وعلته الأولى ، ليس بالنسبة إلى الأشياء التي تخرج إلى الوجود أو

تفني منه، بل وأيضاً بكل نوع من أنواع التغير الطبيعي^١. وقال في نص آخر "من الواضح أننا ينبغي لكي نحصل على المعرفة أن نعرف العلة الأولى لأننا نقول إننا نعرف كل شيء عندما نعتقد أننا توصلنا إلى العلة الأولى له".^٢ وقال في "الكون والفساد" "إن أي نظرية صادقة عن الكون ينبغي أن تعرف صورته ومبادئه الأساسية".^٣ ورد ابن سينا هذا الرأي في الفلسفة الإسلامية بشده، فنحن في رأيه لن نعرف شيئاً إلا إذا عرفنا غايته وعلته الأولى.^٤

وقد جعل أرسطو نتيجة لذلك إحدى مهام الفلسفة الطبيعية نفسها هي التوصل إلى معرفة العلة القريبة وراء التغير الطبيعي، لأن هذه هي المعرفة التامة. فإذا سأل سائل ولماذا تكون معرفة العلة هي المعرفة الكاملة؟ كانت إجابة أرسطو أنه لما كانت الفلسفة قد اعتبرت أن من أول واجباتها أن تقضى على اندهاش الناس، اندهاش التعجب أو اندهاش القلق، والذي هو المفجر الأول للفلسفة — كما قال أفلاطون — فإن معرفة العلة علاج لهذا الاندهاش والقلق أمام الظواهر الكونية.^٥ فإذا كان المرء ينسب الحركة إلى

1- Aristotle :- Physics , Trans by : R. P. Hardie & R. K. Gaye , in The works of Aristotle, vol 1, William Benton publisher, Chicago, 1952, 11, 3 , 194b 16.

2- Aristotle :- Metaphysics , Trans By:- D. Ross, in: The works of Aristotle ,vol 1, 1, 2, 983a 28- 30.

3- Aristotle :- On Generation and Corruption , trans by : H. H. Joachim , in The Works of Aristotle, vol 1 , 11,9, 335a28 .

٤ - د. عاطف العراقي :- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ١٤٩ .

٥ - أولف جيجين :- المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، ترجمة د. عزت قرني ، مكتبة سعيد رافت ، القاهرة ، ب.د ، ص ٢٣٧ .

الأشياء ، وإذا كانت الحركة مستحيلة بدون علة تتطابق معها ، فمن الواضح أن هذا الفهم للعلّة له أهمية كونية ، ولا يمكن أن يُفهم شيء بدونها .

لسنا وحدنا الذين أدركنا ما للعلل من أهمية جوهرية في فلسفة أرسطو، بل تتبّه إلى ذلك كتاب السير من اليونان ، حيث ذكروا أن أرسطو بينما كان مريضاً ، لم يمنعه مرضه من أن يطلب دائماً من الأطباء أن يعرف مبررات وصفاتهم العلاجية له قبل أن يتبعها .^٦ وسوف نرى من خلال البحث كيف قدم أرسطو بنظريته في العلّة إجابة مقنعة لمشكلة تعدد ، وكثرة الموجودات في الطبيعة ، واستطاع أن يبرز المبدأ الأساسي الذي يحكم كل موجود ، وشرح بها عملية تكون وفساد الموجودات في العالم الطبيعي . أما المنهج الذي سوف نلتزم به في ثنايا البحث المختلفة فهو المنهج التحليلي المقارن ، وهو يناسب دراسة كهذه تروم تقديم عرض لتصور قديم في العلّة مطبقاً على الدراسات الطبيعية .

تساؤلات الدراسة :

أما التساؤلات التي تحاول هذه الدراسة أن تثيرها وأن تسعى إلى الإجابة عليها فهي : ما هو المفهوم الذي قدمه أرسطو للعلّة في طبيعياته؟ هل فصل أرسطو بين العلل والأسباب كما نفعل نحن اليوم ؟ هل أقام أرسطو علاقة بين مفهومه للعلّة وبين تصوره للطبيعة ؟ ما هي أنواع العلل التي قال بها أرسطو في طبيعياته؟؟ وما هي العلاقة التي أقامها بين هذه الأنواع المختلفة من العلل ؟ وماذا كان الفرق بينها وعلى أساسه فصل بينها أرسطو ؟ على أي الأسس اعتمد أرسطو في تشييد تصوره للعلّة الطبيعية ؟ هل أقام

٦- نفسه : ص ٢٣٨ .

أرسطو علاقة بين مفهومه للعلية وبين دراساته في البيولوجيا والنبات ؟؟ ما هي علاقة منطق أرسطو بالعلة عند ؟؟ كيف فهم أرسطو قوة الطبيعة ؟ هل كانت عنده قوة مشخصة حية واعية وعاقلة ؟ هل كان أرسطو في حقيقة أمره من أنصار مذهب وحدة الوجود أم من أنصار مذهب حيوية المادة ؟ لكن دعنا نتساءل في البداية ماذا كان يعني أرسطو بالعلة في طبيعياته ؟؟ ما الأثر الذي تركه تصور العلة الأرسطي على الفلاسفة الهيلنستية ؟ وماذا كان تأثيرها على الفلاسفة الإسلامية فيما بعد ؟؟؟

1- مفهوم العلة :-

من المعروف أن أرسطو قسم الكون إلى : عالم ما فوق القمر ، عالم الثبات والخلود ، وعالم فلك القمر ، وهو عالم التغير والكون والفساد ، الأول تهتم بدراسته الفلسفة الأولى ، أما العالم الثاني فتدرسه الطبيعيات ، وقد اتفق أرسطو مع الإيليين في إنكار خروج شيء من العدم ، لأنه أمر مستحيل كما يقول ،^٧ ولكنه في ذات الوقت سلم بالتغير ، وقد تغلب على هذه المشكلة بأن جعل التغير ليس خروجاً لشيء من العدم ، وإنما انتقال صورة من موجود لآخر . أما العدم فله دوره أيضاً في ذلك فهو نقطة نهاية صورة وبداية صورة جديدة . ولهذا الانتقال والتغير علله الخاصة ، ولتفسير كيفية حدوث هذا التغير قدم أرسطو مفهومه للعلة الطبيعية .

لا يرد أرسطو التغير المشاهد حولنا في الطبيعة إلى علل بعيدة مفارقة كما فعل أفلاطون من قبل ، وإنما تستبعد فلسفة أرسطو مفهوم تدخل الإله المباشر في مجرى الكون ، واسقط أرسطو تماماً العناية الإلهية تماماً من

7- Aristotle :- Physics , 1, 8 , 191b 9-12

تصوره الطبيعي والميتافيزيقي على السواء .^٨ فمن العبث إذن البحث عن علية إلهية لدى أرسطو. وإلى جانب رفض أرسطو للعلية الإلهية ، رفض أيضا النزعة المادية الآلية لدى أسلافه مثل أنبادوقليس الذي جعل العلل فاعلة آلية فقط ، وديمقريطس الذي قال أنها علل مادية فحسب . وهي التي ترد كل شئ يدور في الطبيعة إلى عمل الضرورة المطلقة ، وتفترض قاعدة تنص على أن الأجزاء المؤلفة تنتج الكل بالضرورة ، وأن الوضع السابق للأجزاء ينتج بالضرورة العمل والأداء الناتج من تجمعهم .^٩ وسوف نرى كيف انتهى أرسطو من تحليله للضرورة إلى رفض القول بوجود الضرورة الصارمة المسيطرة سيطرة كاملة على الطبيعة .

كيف تأتي الحركة والتغير إلى الأشياء طالما أنها لا تأتي من علة إلهية ولا من الضرورة الآلية ؟؟

بداية نود أن نشير إلى أن الكلمة التي استخدمها أرسطو للإشارة إلى العلة في كتبه هي αἰτία (aitia) وهي تعني تعليل وتفسير ، وليس "مسئول عن" أو "يستحق اللوم" فقط ،^{١٠} وقد كانت تعني التفسير في البداية فقط ، واكتسبت معنى "علة" قبل أرسطو . فنجدها بهذا المعنى الجديد لدى هيرودوت عندما كان يتحدث عن علة للحروب بين اليونان والفرس ، وكذلك وردت لدى "ثيوكديدس" المؤرخ اليوناني العظيم . أما أرسطو فيضم أسفل

8- E Zeller :- Aristotle and the earlier Peripatetics , vol 1, trans by : Costelloe, & J. H. Muirhead, Longmans ,Green and co., London , 1897, p. 422.

9- M. Grene :- A Portrait of Aristotle , Faber and Faber limited, London , 1963,p.138.

10- M. Hocutt:- "Aristotle's Four becauses," Philosophy, 49 , 1974 , p. 388.

هذه الكلمة معنى التفسير ، ومعنى العلة في ذات الوقت ، إذ استعملها في فلسفته بمعنى يشمل كل العوامل التي ينبغي أن تكون حاضرة لكي يخرج شيء ما إلى الوجود ، سواء أكان بشكل طبيعي أم بشكل صناعي . إنه مصطلح أوسع مجالاً من مصطلح "علة" لدينا اليوم .¹¹ لأن العلة الفاعلة هي وحدها التي تكون "علة" بالمعنى الحديث للكلمة ، ولا نعتقد اليوم أن المادة والصورة ذاتا علاقة بالحدث الذي تسببانه ، بل هما عناصر جامدة . وسبب هذا الفرق بيننا وبين أرسطو أننا ننظر إلى العلة على أنها تلك الضرورية الكافية لإنتاج معلول معين ، أما عند أرسطو فالعلة هي الشروط الضرورية والكافية مجتمعة لإحداث الحدث . فلا واحدة كافية عنده بمفردها لذلك ، بل يمكن أن نعمم القول فنقول — حسبما ذكر ديفيد روس — أن العلة الأربع في رأيه تكون ضرورية لإحداث أي حدث وليس حدثاً بعينه . العلة عنده شرط ضروري ولكنه غير كاف بمفرده لتفسير وجود شيء من الأشياء .¹² فكانت الكلمة تعني عند أرسطو التعليل والتفسير في ذات الوقت ، أما لدينا الآن فلا تعني سوى التعليل فقط .¹³

ولتفسير العالم وتعليله قال أرسطو بأربع علل أساسية — كما سوف نرى بالتفصيل — وعلل أخرى عرضية . ويعني بها الجواهر، الماهية و "الصورة" والتي ترد في تعريف الشيء ، والثانية المادة أو القابض ، والثالثة مصدر التغير، والرابعة العلة المقابلة لذلك ، أي الغرض أو الغاية (هذا الذي

11- W. K. C. Guthrie:- A History of Greek Philosophy , vol VI, Cambridge university press, Cambridge, 1990 , p. 223.

12- D. Ross :- Aristotle , University Paperback , London. 1964 , p. 73

13- G. R. G. Mure :- " Cause and because in Aristotle" ,Philosophy, 50, 194, 1975, p.356.

من أجله يأتي كل تغير وحدث) ١٤ ويقول في نص من " الطبيعة" يطلق وصف علة على:

- ١- ذلك الذي يخرج منه شيء إلى الوجود أو يفنى إليه مثال البرونز للتمثال.
- ٢- الصورة أو الشكل أي تعيين الماهية ، وعلى ما من في جنسها.. أي العناصر التي تدخل في التعريف.
- ٣- ويقال علة على المصدر الأول للتغير أو للسكون بعد الحركة.
- ٤- ويقال علة بمعنى الغاية ، أو هذا الذي من أجله يفعل شيء ما ، مثل القول الصحة هي علة المشي^{١٥} ونذكرها أبو نصر الفارابي في شرحه لفلسفة أرسطو ، واعتبرها أربعة لا أكثر ولا أقل ، وهي المادة والماهية والفاعل والغاية^{١٦}.

ولم يكن أرسطو أول من قال بهذه العلة ، فقد قال بها أسلافه ولكن بشكل متفرق ، ويعترف أرسطو نفسه بذلك . لكن ما يأخذه أرسطو هنا على أسلافه أنه لا أحد منهم قال بها مجتمعة ، لا أحد منهم أدرك هذه العلة بشكل كلي تلقائي^{١٧}. كما أن منهم من خلط بين الشروط الضرورية للحدث ، وبين العلة الحقيقية له . مثل أنكساجوراس الذي مع أنه قال بالعقل لم يجعل له دوراً في تفسير الطبيعة ، إلا على نحو ما يخرج الإله من الآلة على المسرح

14 - Aristotle:- Metaphysics, 1. 2, 983a28 -30 .

15 - Aristotle :- Physics , 11,3, 195a 20- 35 .

١٦ - أبو نصر الفارابي : فلسفة أرسطوطاليس ، حققه وقدم له : د. محسن مهدي ، دار مجلة الشعر ، بيروت ، ١٩٦١ ، ٣٨ ظ ٢٢ ، ص ٩٢ .

17 -D W. Graham :- Aristotle , Tow systems . Clarendon press, Oxford, 1987,p.169.

اليوناني ، فلم يدخله إلى العالم إلا عندما احتار ولم يجد تفسيراً آخر لخروج العالم من المتشابهات. ١٨ وكان هذا عيباً خطيراً وقعوا فيه جعلهم يعجزون عن التوصل إلى المعرفة الكاملة والصادقة بالطبيعة- والتي هي هدف الفلاسفة الأول كما قلنا . فعلى سبيل المثال اهتم الملطيون بالعلل المادية وحدها ، واعتقدوا أن بمقدورهم تفسير العالم أجمع عند اكتشاف مادته الأولى، وأهملوا في سبيل ذلك بقية العلل . واهتم أنبادوقليس وانكساجوراس بالعلة الفاعلة وأهملوا الباقي . أما أفلاطون فدائماً ما يركز على العلل الصورية (المثل) واعتقد أن تفسير كل الأشياء سوف يتم بمجرد اكتشاف صورها^{١٩} ، فلم يعرف أفلاطون سوى ثلاث فقط من العلل: وهي الصورية والمادية والفاعلة ، فلم يرحم أرسطو القائلين بالمثل من نقده ؛ فذهب في نقده لهم أنه لو كانت المثل هي العلل ، فلماذا تكون فاعليتهم المنتجة هذه متقطعة وليست مستمرة ومتواصلة مع أن المثل دائمة ؟ إضافة إلى أننا نشاهد بعض الحالات التي تكون علة وجودها شيئاً آخر غير المثل ، وذلك لأن الطبيب هو الذي يبت الصحة مع أن الصحة نفسها عندهم هي مثال للأشياء المشاركة فيها . كما لم يرحم أرسطو من نقده أيضاً أنصار المادة ، فذهب إلى أن موقفهم الذي يجعل المادة علة كل شيء يتعارض مع طبيعة المادة نفسها لأن خواصها هي أن تنفعل وتقبل الحركة لا أن تعطيها لغيرها . وهذا مثال واضح في الأمور الطبيعية والصناعية على السواء . وليس هذا هو خطئهم الوحيد بل يقعون في خطأ ثاني يتمثل في إهمالهم للعلة الأعظم سيطرة لأنهم يحذفون العلة الجوهرية وهي الصورة فليس الماء نفسه هو الذي يوجد

18 - Aristotle :- Metaphysics , 1, 4, 985 a 18 -21 .

19 - Aristotle :- On Generation and corruption , 11, 9, 335b15

الحيوان الذي يخرج من باطنه بل هو الطبع ٢٠. فإذا كانت تغييب علة واحدة عند أفلاطون من العلل الأربع ، فإن السابقين عليه ليس لديهم سوى تصور ضبابي غامض ومعتم لقيمة العلتين الصورية والغائية. ٢١ هكذا قصد أرسطو بمفهومه للعلية أن يكون بمثابة المركز لمنهج بحث سوف يحوى كل التفسيرات العلية لدى أسلافه ، وبالتالي فهو أعظم وأقوى إحكاماً منها . وأسباب كونه كذلك "الأول أنه الأقدر على أن يصوغ بدقة تلك الإشكاليات التى لم يضعها الفلاسفة السابقون إلا غامضة مشوشة ، وتوضيح هذه المسائل توضيحاً صحيحاً ، وبالتالي يسمح للواحد أن يكتشف الإجابات الصحيحة ، والسبب الثانى أنه كامل فهو لا يترك أي أسئلة تثور حول الموضوع بلا إجابة ، إنه يضع إجابة نسقية لكل بحث ، يقدم الأسئلة الملائمة والإجابة عليها بشكل وافى". ٢٢ من هنا يقال أن التاريخ الفلسفى الذى قدمه أرسطو للسابقين عليه فى الكتاب الأول "من الميتافيزيقا" لا يساهم فى ترسيخ النظرية العلية بقدر ما يساهم فى تمجيدها- طالما أن مخطط التاريخ نفسه سابق على كتابة التاريخ وهو الذى ينظمه. إن هذا التاريخ فى الحقيقة دفاع جميل عن نظرية العلل يستم الكشف فيه عن مواطن الجمال فيها مقارنة بالنظريات السابقة الأقل حظاً عنها من الثراء". ٢٣

٢٠- أرسطو :- الكون والفساد ، ترجمة : بارتليمي سانتهيلير ، تعريب : د. أحمد لطفي

السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٢ ، ك ٢ ب ٩ ف ٩ ، ص ٢٤ .

٢١- ولستر ستيس :- تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار

الثقافة ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ٢٢٦ .

22 - D. W. Graham :- op cit , p.p.169- 170 .

23 - Ibid , p. 180 .

كان للعلية لدى أرسطو إذن معنيان: إنها تعليل للأحداث والتغيرات في الطبيعة ، وفي ذات الوقت تفسير لها . أي قصد أرسطو بالعلة في تصوره الإجابة على سؤالين: ماذا يكون الشيء؟ ولماذا يكون؟ وكان الجانب التفسيري للعلية عنده أقوى كثيراً من الجانب التعليلي الأمر الذي دفع البعض إلى اعتبار نظرية أرسطو في العلية نظرية تفسيرية في الأصل ولا شيء غير ذلك.^{٢٤} لكن هذا تطرف لا نقبله، لأن كل شراح أرسطو في العصور المختلفة ترجموا الكلمة وفهموها على أنها تعني "علة"، وإيعاد كلمة "علة" ووضع محلها "تفسير" لن يثمر سوى إرباك وبلبلة.^{٢٥} والأصوب لدينا القول بأن العلة مفهوم يجمع بين المعنيين ، إن العلة لديه سمة موضوعية للعالم، وفي ذات الوقت شيء ذاتي نخلعه نحن من عندنا عليه . إنها تلك التي يجب أن نكون فضوليين حولها إذا أردنا فهم أي شيء . إنها الصلة المفترضة بين الإنسان والعالم، فالإنسان مستفسر بالفطرة عن العالم ، يسعى إلى فهم لماذا يكون العالم بالطريقة التي عليها ، ويستجيب العالم من جانبه لذلك ، فيجيب على كثير من أسئلة الإنسان ، وإجابات العالم ليست ردوداً فقط على تساؤلات الإنسان ، بل تبرز أيضاً المعقولة الكاملة للعالم.^{٢٦} لذلك هناك من يطلق على العلل لدى أرسطو وصف "شروط إنتاج وظهور الأشياء إلى الوجود".^{٢٧} ويمكننا أن نستخلص مما سبق أنه إذا كانت العلية مفهوماً تفسيرياً وتعليلياً لدى أرسطو، فإنها عملية ثنائية تجمع بين الموضوعية والذاتية ،

24 - M. Hocutt:- op cit , p. 389.

25 - G. R. G. Mure :-op cit, p. 356.

26 - J. Lear :- Aristotle , The desire of understand, Cambridge University press, 1988, p.26 .

٢٧- ألفرد تايلور :- أرسطو ، ترجمة د. عزت قرني ، دار الطليعة ، بيروت، ط ١ .

١٩٩٢، ص ٦٣ .

فالعلة قائمة في العالم من قبل ودور الإنسان أن يبرزها ويظهرها. ومن ثم كانت فكرة النشاط الإنساني جوهرية في العلاقة العلية . لقد كانت العلاقة العلية لدى أرسطو — كما يقول ألفرد تايلور — علاقة بين شيئين ، وليست علاقة بين حدثين ، إذ لا يعرف أرسطو معنى كلمة "علة" الواردة في فلسفة جون إستيورت مل مثلاً أو ديفيد هيوم الذي يعبر عن حدث يكون هو السلف النموذجي لحدث آخر بعده. ٢٨

لكن كيف يمكن للمرء أن يطبق مفهوم العلية هذا على موقف قائم أمامه؟ وردت إجابة أرسطو على هذا في نص من "الميتافيزيقا" يقول "حينما يبحث المرء عن العلة يجب عليه أن يبرز كل العلة الممكنة ، طالما أن "علة" تقال بالكثير من المعاني. ٢٩ هكذا ينصح أرسطو كلاً من الفيلسوف والعالم بالبحث عن كل العلة الممكنة وهو لا يزعم بالطبع أن كل العلة واضحة وضوحاً مباشراً ، كما لا يفترض أن كل علة سوف يتم فصلها بالضرورة عن كل علة أخرى . كما أنه لا تنطبق كل العلة على المواقف كلها. ٣٠ بل لم يقل أرسطو بالعلاقة الضرورية الحتمية بين العلة والمعلول ، وساعده على ذلك أن العلية عنده ليست قائمة بمفردها هكذا بشكل جامد في العالم ، بل فيها جزء ذاتي من جانب الإنسان الذي يدركها . فلم يقل أرسطو بالضرورة الطبيعية العلية الصارمة ، علاقة التلازم الحتمي بين العلة والمعلول ، تلك التي انتقدها ديفيد هيوم نقده الشهير؛ إذ أن هيوم يتحدث عن "ارتباط حتمي" بين العلة والمعلول ، وهو بهذا — كما يقول راندال — ينظر

٢٨- نفسه :- ص ٦٧ .

29- Aristotle :- Metaphysics, V111, 4, 1044a32- b2 .

30- D. W. Graham :- op cit, p. 1 72

نظرة تجريبية متطرفة إلى العلاقة العلية ويعتبرها نوعاً من السبق الزمني للعلّة على المعلول ، وينتقدها هيوم ولا يراها علاقة ضرورية، أما أرسطو فلا يرى العلاقة العلية علاقة زمنية فلا يوجد فيها "ارتباط ضروري" وإنما ارتباط "بشروط ضرورية" ولا تُكتشف هذه الشروط إلا بشكل تجريبي ، وليس بمجرد احتساب النتائج نظرية ، وبهذا فإن أرسطو أكثر اقتراباً من المفهوم المعاصر للاختبار العلمي وللعلم التجريبي ، من المفهوم المعتدل للعلية وللضرورة الطبيعية لدى هيوم نفسه. ٣١

أما كيف توصل أرسطو إلى مفهومه هذا في العلية فقد توصل إليه من خلال النظر في مذاهب السابقين عليه كما رأينا . كما كانت العلية لديه تعبيراً عن تفكيره في أصول المعرفة وترابط الموجودات في نظام طبيعي دقيق . وهناك من يذهب إلى أن نظرية أرسطو في العلل هي ببساطة تطبيق لنظريته في القياس في تحليل المعرفة العلمية. ٣٢ وإن العلل التي قال بها أرسطو ما هي إلا تعبيرات مختلفة عن الحد الأوسط الذي قال به في القياس وإن العلل المختلفة يتم التعبير عنها في صورة أقيسة منطقية على الصيغة التالية : س هي ع ، وع هي ص ، إذن س تكون ص . ٣٣ لكن الأمر لم يكن بهذه المحدودية ، لأن نظرية أرسطو في العلية هي في الأصل نظرية أنطولوجية وليست مجرد تطبيقاً لنظريته في القياس . تماماً مثلما كانت قوانين الفكر لديه هي في الأساس قوانين للوجود . إن كل عروض أرسطو

31- J. H. Randall :-Aristotle , Columbia University press, New York, 1960, p.185.

32-M. Hocutt:- op cit. p. 389.

33- J. Barnes :- Aristotle , Oxford University press, Oxford , 1982. p. 53.

للعلية تبرز أنها كانت لديه مبدأ للوجود . الأكثر من ذلك أن أرسطو اعتبر المنطق مجرد أداة تمهيدية لتعليم المرء على أي الأسس يقبل شئ على أنه صدق . بل أن نظرية العلية أكثر ارتباطاً بنظرية أرسطو في التغير والفاعلية. لذا سوف يغدوا أمراً شديداً الغرابة أن ترد نظرية العلية عنده إلى المنطق وحده. ٣٤. فإذا وجدنا أرسطو تارة يشبه العلل بالحد الأوسط ، وتارة يشبه مقدمات القياس بالعللة المادية للنتيجة ، فإن هذا يدل فحسب "على أنه لا ينظر إلى العلية على أنها تعكس العلة فيما يخص شئ ما ، وإنما على أنها فعالة أيضاً في استخلاص النتيجة ... بل يمكن اعتبار عالم أرسطو الطبيعي ذو الأجناس والأنواع الثابتة هو الأساس للوجود المدروس في نظريته في علم القياس. ٣٥. كما يركز أرسطو كذلك في تشييد مفهومه على أرضية متينة من الوقائع المعروفة والشائعة حوله ، وفي عصره ، فتأمل هذه الوقائع واستخلص مفهومه العلى ، لكن عقله لم يكن ميالاً إلى تحليلها إلى عناصرها المكونة ، فلم يكن تصوره للعلية تصوراً تجريبياً للأنشطة الطبيعية ، بل تصور تجريدي. ٣٦. لقد تأمل أرسطو الوقائع وتوصل إلى معرفة مفهوم "الميل" الطبيعي في الكائنات الطبيعية ، بل وفي الطبيعة نفسها نحو غايتها ، كما عرف صراع الدوافع المحركة التي يؤثر الواحد منها في الآخر، وعرف كذلك أن الدوافع المحركة للفعل البشرى تكون مترابطة ترابطاً علائقياً كل واحدة بالأخرى ، وساق كل هذه العناصر في نظرية صورية عن العلية .

34- G. R. G. Mure :- op cit, p. 356.

35 Ibid , p. 357 .

36- Th. Gomperz :- Greek Thinkers , Vole 1V, trans by, G. C. Berray, John Murray , London , 1939, p. 102.

ومن الروافد التي أستقى منها مفهومه للعلية أيضاً تأمله للغة الدارجة وتحليل العبارات التفسيرية فيها ، مما قاده إلى إلحاق المادة والصورة بالعلل وجعلهما علتين متلازمتين ، كما قاده التحليل التاريخي للأحداث لدى هيرودوت وثيوكديدس إلى التنبه للعتين الفاعلة والغائية .^{٣٧} وكان الرافد الأخير لهذا المفهوم تأمل أرسطو لأشكال ومكونات الإنتاج الصناعي ، مما أوحى إليه بأن مفهومه للعلل يسرى على العالمين الطبيعي والصناعي على السواء ، وكثيراً ما كان يحلو لأرسطو أن يشبه الطبيعة في عملها بالفن كما سوف نرى .

ولمفهوم العلية لدى أرسطو دائرة واسعة من التطبيقات . فلا يقصره على حالات القوى أو الأحداث التي تحدث شيئاً ما ، بل ويطبقه أيضاً على أنواع التفسير المختلفة ، فعلة شيء ما هي عامل تفسيري يشكل إدراكه معرفة لماذا يكون شيء ما على صورته القائمة.^{٣٨} وليس مذهب أرسطو في الوسط الذهبي في الأخلاق سوى النتيجة المباشرة لنظريته في العلية ، إذ لما كان يوحد بين صورة الشيء ومادته ، فإن هذا التوحيد هو الوسط – اعتدال عمل الصورة والمادة . ولما كان يوحد كذلك بين العلة والهدف في الشيء القائم فمن المحتم أن هذا التوحيد هو اعتدال عمل هاتين العلتين .^{٣٩}

37-D. W. Graham :- op cit, p. 181.

38- A. D. Code :- Aristotle , in : Encyclopedia of classical Philosophy , Ed By : D. J. Zeyl, Fitzroy Dearborn publishers , London , 1997, p. 80.

39- A. Losev & A. T. Godi :- Aristotle , Progress Publishers, Moscow, 1982, p. 158 .

كانت العلية عند أرسطو في حقيقة الأمر بمثابة أداة للعمل في يد الباحث . أو بمثابة الخطة والمنهج الذي يطبقه على بحوثه المختلفة. إنها طريقة جديدة للنظر إلى الأشياء ، نموذج جديد يجعلنا نرى العالم بطريقة مختلفة . وإذا كانت النظريات يحكم عليها بما تحمله من استعداد أكثر مما لها من قدرة تفسيرية مباشرة يبدو المفهوم الجديد للعية يفوق القديم كثيراً في فائدته ، مما يجعلنا نتجراً فنقول: إنه كان في الواقع نموذجاً مشكلاً للنسق الفلسفي الأرسطي كله.٤٠

لكن هناك عدة سمات تميز مفهوم العلة لدى أرسطو عنه لدينا في عصرنا الحالي . فنحن عندما نذكر علة لحدث ما نعني بها أنها كافية بمفردها لتفسير الحدث، ولا داعي لفرض علة أخرى له . أما عند أرسطو فإنه لما كانت الأشياء تسمى عللاً بطرق عديدة ، فإنه يحدث أن يكون للشئ الواحد علتين أو أكثر. فمثلاً فن نحت التماثيل والبرونز علتان معاً للتمثال بوصفه تمثال .٤١ وبالتالي فمن الممكن لدى أرسطو أن يكون للشئ نفسه علل عديدة دون الوقوع في تناقض . فمن الممكن للصفة الواحدة في التمثال أن تلقى تعليلين مختلفين معاً ويكونا صادقين . وقد قصد أرسطو من ذلك ليس أن (ق) من الممكن أن تفسر تفسيراً كاملاً بواسطة (ف) وأن تفسر كذلك تفسيراً كاملاً بواسطة شئ آخر مختلف هو (هـ) وإنما قصد القول أن تفسيراً كاملاً لـ (ق) يتطلب ذكر كلاً من (ف) و (هـ) معاً.٤٢ الأمر الذي يجعلنا نرى أن مفهوم أرسطو للعية يجمع بين العلل والأسباب التي نفرق نحن بينها اليوم ؛ فإذا كنا نقول أن العلة في حدوث موت إنسان هو المرض ، فإن هذه

40- D. W. Graham :- Aristotle , p. 182.

41- J. Barnes :- op cit , p. 56.

42- Ibid , p. 57 .

العلة لا تفسر السبب الذي من أجله يوجد الموت أصلاً في العالم . إنه بعبارة أخرى يدخل العوامل المكونة للحدث كجزء في علته . أو كما قال ولتر ستيس "إن ما هو ضروري سواء أكان حقائق أو مبادئ ، عللاً أو أسباباً لفهم وجود شيء ما فهماً كاملاً ، أو حادثة من الحوادث ، وارد في الفكرة الأرسطية عن العلية".^{٤٣} والسمة الثانية أن أرسطو لا يربط العلة بالمعلول في مفهومه برابط الحتمية الصارمة ، بل الاقتران بينهما ليس محتوماً — على عكس ما سوف يعتقد بذلك الرواقيون فيما بعد . فلم يقل أرسطو في نسقه بسلسلة صارمة للعلة والمعلول ، بل يبدو أنه يعتقد أن هذه السلسلة الصارمة لا توجد إلا في المجال الخارجي للكون فقط والذي يحكم حكماً كاملاً بواسطة العقل ، وتوجد فيه هذه الأنساق المطلقة للحركة . أما عالم فلك القمر ففيه الامكان والعرضية.^{٤٤} السمة الثالثة أن صفة علة لا تكون لصيقة دائماً بالشئ الذي تطلق عليه في كل المواقف ، فالشئ الذي يسمى علة الآن وفي هذا الموقف قد لا يكون علة في موقف آخر. أي أن العلية عند أرسطو صفة خارجية للشئ وليست ذاتية فيه تحل أينما حل . "فإذا كانت العلة إجابة على سؤال لماذا ، وهي بذلك جملة تفسيرية ، أو هي عامل يتم على أساسه تفسير شئ ما ، فإنه من الممكن النظر إلى مكون من مكونات الشئ — تحت ظروف مآتية — على أنه علة ، عامل يفسر شيئاً ما ، ولكنه لا يكون علة بالضرورة دائماً".^{٤٥}

وكان لمفهوم العلية الأرسطي هذا أثره الكبير على علم الكلام الإسلامي ، فقد اعتمد المتكلمون المسلمون على فكرة العلية الأرسطية لبيان

٤٢- ولتر ستيس :- المرجع السابق ، ص ٢٢٢ .

44 - D. J. Allan :- The Philosophy of Aristotle , 2nd ed , Oxford university press, London, 1970 , p. 33.

45 - D. W. Graham :- op cit . p. 173 .

الفاعلية الإلهية ، وأن الكون كله بحاجة إلى "علة" فاعلة من حيث أن العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى ما لا نهاية .^{٦١} وتأثر فلاسفة الإسلام بتصور العلية عند أرسطو ، فنجد أبا يوسف الكندي يقول بتصور أرسطو للعلية ، ويحاول التوفيق بينها وبين الدين الإسلامي ، فيجعل الله هو العلة الأولى لكل شيء ، أما بقية العلل عنده فهي مثل التقسيم الرباعي للعلة الأرسطي ، وقام الكندي بالتوحيد بين العلة الفاعلة والعلة الصورية كما فعل أرسطو ، كما ربط بين المادة والصورة .^{٦٧} وتأثر ابن سينا بتصور أرسطو للعلية كثيراً فانتقد مثلما فعل أرسطو أنصار الاتجاه المادي مثل أنطيفون ، ولم يرض كذلك مثل أرسطو عن أنصار الاتجاه الصوري ، وقال ابن سينا بنفس علل أرسطو الأساسية الأربعة ، ويوحد مثله ومثل الكندي بين العلة الصورية والعلة الفاعلة ، لكن الجديد في موقف ابن سينا أنه يدخل تعديلات على العلل الأرسطية ، فهو يفرق داخل كل علة بين ما يكون بالذات وبين ما يكون بالعرض ، ويفرق بين ما يكون منها قريباً وبين ما يكون بعيداً ، وما يكون خاصاً وما يكون عاماً ، وما يكون كلياً وبين ما يكون جزئياً ، وما يكون بسيطاً وما يكون مركباً .^{٦٨}

٤٦ - د. فيصل بدير عون :- الفلسفة الإسلامية في المشرق ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص ١٥٢ .

٤٧ - نفسه : ص ١٥٥ - ص ١٥٧ . وانظر كذلك :

د. فيصل بدير عون : فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ٢٥٩ .

د. عاطف العراقي :- المرجع السابق ، ص ١٥٦ ، هامش ٤ .

٢ - علاقة العلية بالطبيعة:-

كثيراً ما كان ينظر إلى طبيعيات أرسطو في العصر الحديث نظرة عداوة ، فحتى منتصف القرن العشرين كان ينظر إليها نظرة شك وارتياب ، وكان يتم اتهامها بأنها قاحلة وعقيمة ، وإنها سبب تأخر علم الطبيعة طيلة القرون القديمة والوسطى ، وإنه من الأفضل النظر إليها على أنها بحث بيولوجي أو تاريخي لكنها لا يمكن أن تكون طبيعيات بأي حال من الأحوال . ولم يتم إنصاف طبيعيات أرسطو إلا منذ وقت قريب في منتصف القرن الماضي عندما نشر "راندال" J. H. Randall كتابه عن أرسطو عام ١٩٦٠ . وكانت أسباب الاتهام انغماس أرسطو في النزعة الغائية مع أن العلم لا يهتم بالبحث عن الغاية من وجود الشيء ، وإنما يهتم بدراسة الشيء نفسه . العلم الحديث لا يسأل لماذا يوجد هذا الشيء أو ذاك وإنما يسأل ما هو هذا الشيء أصلاً؟ وكذلك أخذ على أرسطو قيامه بتشخيص الطبيعة وجعلها قوة واعية تروم هدفاً من وراء أنشطتها ، وهي لمسة صوفية روحانية تخلع على الطبيعة الصفات البشرية وهذا ما يرفضه العلم الحديث . ولما كان هذان العيبان المأخوذان على طبيعيات أرسطو يدورا في الأصل على نظريته في العلية، فقد أثرنا الكشف عن تصور أرسطو لعلاقة الطبيعة بالعية من أجل اختبار صدق أو كذب هذين الإتهامين . فما هي علاقة العلية بالطبيعة عنده؟

يقسم أرسطو موجودات هذا العالم إلى قسمين: نوع يوجد بالطبيعة وآخر يوجد بعقل أخرى كالفن البشرى أو المصادفة . يمثل النوع الأول الحيوانات وأجزائها والنباتات والعناصر البسيطة وغير ذلك ، ويقال لها موجودات طبيعية . وتتميز هذه النوعية عن تلك التي ليست من فعل الطبيعة

بأنها تحمل فى داخلها مبدأ حركتها وسكونها . أما الأشياء الأخرى فليس لها هذا الدافع إلا بطريقة غير مباشرة وعرضية.^{٤٩} ويرد نفس هذا التفسير فى كتاب أرسطو "دعوة للفلسفة".^{٥٠} وهذا التمييز بين هذين النوعين من الموجودات تمييز على ، فالأشياء الطبيعية تكون كذلك لأنها تشتمل فى داخلها على مبدأ نموها وحركتها وسكونها على نقيض ذلك الأشياء الصناعية تخلو من مثل هذه المبادئ (العلل) الباطنية.^{٥١} يتبين لنا من النصين السابقين أن الأشياء الطبيعية لديه هي تلك التى تمتلك بالفطرة ذلك المبدأ المسئول عن تحريكها وعن توقفها بعد الحركة.^{٥٢} حيث يقال عن كائنات أنها ذات "طبيعة" عندما تحوز هذا المبدأ . ويسمى كل واحد منها جوهرأ ، لأنه موضوع ودائماً ما تحمل الطبيعة فى موضوع تقوم فيه . أما وصف "وفقاً للطبيعة" فينطبق على كل هذه الموجودات وكذلك على الصفات التى تنتمي إليها بفضل ما تكون عليه ، وصفة أن النار ترتفع إلى أعلى ليست "طبيعة" للنار وإنما هي صفة "بالطبيعة" أو وفقاً للطبيعة .^{٥٣} ولا تفسر كل حركة وتغير للكائنات الطبيعية بمفردات طبيعة الجوهر المتحرك فقط، فكثير من أنواع الحركة ترجع إلى التفاعل ، إذ تؤثر الأشياء فى الأشياء الأخرى وتستجيب هذه الأخرى للتأثير الواقع عليها بالطرق الخاصة بها. إن كل موجود طبيعي

49 - Aristotle :- Physics , 11, 1, 192 b7-17 . cf : Metaphysics, V, 4, 1015a 13 .

^{٥٠} - أرسطو :- بورترينتيكوس (دعوة للفلسفة)، ترجمة د . عبد الغفار مكاوي ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ٣٣ ص ٣٤ .

51- R. J. Hankinson :- Philosophy of Science, in : The Cambridge companion to Aristotle , ed by : J. Barnes, Cambridge university press, New York, 1996,p. 120.

52 - Aristotle :- Physics, 111, 1 , 200b11 .

53 - Ibid , 11, 1, 193 b 35 .

يملك بالإضافة إلى امتلاك طبيعته المحركة ، يملك قوة أو قدرة على تغيير أشياء معينة غيره بطرق معينة ، واستعداد لأن يُغير بواسطة أشياء أخرى معينة وبطرق معينة.^{٥٤} فإذا كانت الطبيعة بهذا الشكل الذي يثبت داخل الكائن منذ البداية مبدأ حركته وسكونه - فما معنى الطبيعة عند أرسطو؟

لا يرى أرسطو جدوى لسؤال هل الطبيعة موجودة أم لا، لأنها موجودة دائماً وواضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان . فمن السخف أن نسعى إلى إثبات وجودها ، فما هو واضح بذاته لا يحتاج إلى برهان ، والبرهنة على ما هو واضح بما هو غامض ليست إلا من عمل رجل عاجز عن التمييز.^{٥٥} ويعرف أرسطو الطبيعة بأنها "مبدأ وعلة الحركة والسكون بالنسبة للكائنات التي فيها هذا المبدأ بالذات ، لأنه موجود فيها بفضل ذاتها وليس كصفة عرضية لها".^{٥٦} وعرفها بنفس هذا التعريف في نص آخر فقال "الطبيعة هي الأصل أو العلة في الحيوان والنبات ، وكل نشوء من هذا النوع يتم وفقاً للطبيعة".^{٥٧} ومعنى التعريف السابق للطبيعة أن وجود هذا المبدأ في الأشياء الطبيعية ليس كوجود الركاب في السفينة مثلاً ، لأنهم ليسوا موجودين فيها مباشرة ولكن بالعرض ، أما هذا المبدأ فوجوده ضرورياً في الأشياء ، ويدخل ضمن صفاتها الذاتية ، أو في ماهيتها.^{٥٨}

وإذا كان كل ما ينشأ عن طريق الفن البشري إنما ينشأ من أجل هدف معين، وهذه هي غايته وأفضل شيء بالنسبة له، فكذلك الأمر لما ينشأ

54 - Aristotle :- Metaphysics , V, 12, 1019 a15- 16 .

55- Aristotle :- Physics . 11, 1, 194 a 1- 5 .

56 - Ibid , 11. 1, 192 b 16 .

٥٧- أرسطو :- بروتريتيقوس ، ب ١١ ، ص ٣٤ .

٥٨- د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان ، دار الثقافة ، القاهرة ، ص ٢٨٧ .

وفقاً للطبيعة إنما ينشأ لأجل هدف ، بل يمكن القول بأن النتاج الطبيعي أكثر ملائمة للهدف من النتاج الفني. فليست الطبيعة هي التي تحاكي الصنعة البشرية ، بل هذه هي التي تحاكي الطبيعة، كما أن المقدرة البشرية على الصنعة قد وجدت لمساندة الطبيعة وإكمال ما تركته ناقصاً على حد قول أرسطو. ٥٩. إن كل ما ينشأ سواء بالطبيعة أو بالصنعة البشرية نشأة سليمة إنما ينشأ من أجل هدف معين ، ولما كان النظام يسود الطبيعة كلها ، فإنها لا تفعل شيئاً بالصدفة ، وإنما توجد كل شئ نحو هدف محدد ، إن كل شئ في الطبيعة يهدف لتحقيق ما نسميه نحن خيره المناسب من كل تصرفاته ، وذلك بفعل تحريك الطبيعة له ٦٠. وتعريف الطبيعة السابق يضع حداً فاصلاً بين الطبيعي والصناعي عند أرسطو.^{١١}

ينتهي أرسطو من تعريفه للطبيعة بأنها هي الصورة أو الخاصية المميزة لكل شئ من الأشياء التي تمتلك في داخلها مبدأ الحركة، وهذه الصورة ليست منفصلة عن الشئ ألهم إلا بشكل ذهني فقط . أما الكائن المركب من مادة وصورة فلا يكون طبيعة بل موجوداً بالطبيعة . كما تعنى الطبيعة عند أرسطو المادة أيضاً ، غير أنه كان أميلاً إلى التوحيد بين الطبيعة وبين العلة الصورية منه إلى التوحيد بينها وبين العلة المادية . ويأخذ أرسطو في توجيه اللوم إلى أولئك الذين يقصرون الطبيعة على المادة وحدها ، وذكر حكاية أنطيفون التي تقول أننا لو دفنا سريراً في الأرض، وتركناه

٥٩ - أرسطو :- بروتريتيقوس ، ب ١٣ ، ص ٣٤ .

60 - F. J. E. Woodbridge :- Aristotle's vision of Nature , Columbia university press, New York , 1965 , p. 64 .

١١ - د. فيصل بدير عون :- فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية ، ص ٩١ .

فترة فلن ينجب لنا سريراً ثانياً ، وإنما مادة الخشب مما يؤكد أن الطبيعة الحقيقية للشيء هي مادته. ٦٢ فقد كان أنطيفون عكس المدرسة الفيثاغورية التي تلتبس الحقيقة في الصورة ، أما هو فيراها في المادة وحدها ، أما الصورة فعرضية. ٦٣ ويرفض أرسطو بشدة هذا الرأي لأنه يعتمد على سوء استخدام للتشابه بين الفن والطبيعة، وفي رأيه أن هذا يتم للسريير لأن الصورة فيه تكون عرضية ، لأنه شيء صناعي ، أما في الطبيعة فالمسألة مختلفة . فطبيعة الطفل مثلاً أن يصبح رجلاً. لذا لا يمكننا أن ننظر إلي الرجولة على أنها صفة عرضية مفروضة على اللحم والعظام ، ولو تركنا رجلاً يمر بالمراحل الطبيعية للنمو سوف نجد أن ما ينتج عنه هو رجل آخر مثله وليس مجرد لحم وعظام . فإذا كان الأمر كذلك فلما ذكر أرسطو المعنى الذي يوحد بين الطبيعة والمادة؟ ربما كان السبب في ذلك هو ارتباط الطبيعة عنده بالأجسام المتحركة، ولكي تكون الطبيعة علة ضرورية للحركة في هذه الكائنات يجب أن تحتمل هذه الكائنات الحركة ، أي لا بد أن تكون فيها إمكانية للتغير، أي يكون فيها وجود بالقوة — مادة — تتقبل الصورة. ٦٤ اشترط أرسطو إذاً تلازم المادة والصورة لكي يستطيع تفسير حركة الموجودات الطبيعية تفسيراً ينتهي إلى القول بأن هذه الموجودات الطبيعية متحركة بفعل طبيعتها أي بما لها من مادة وصورة على السواء.

62- Aristotle :- Physics , 11, 1 , 193 a 9 - 17 .

٦٣ - د. أحمد فؤاد الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ط ١ ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٥٤ ، ص ٢٩٦ .

٦٤ - د. أميرة حلمي مطر :- المرجع السابق ، ص ٢٩١ ص ٢٩٢ .

إن الطبيعة مع كونها متجهة نحو غاية في أفعالها ، إلا أن هذا لا يعنى أنها قوة عاقلة مشخصة تعتمد وتتروى عقلياً في أفعالها مثل الإنسان ، إنما تفعل بدون تعمد كما يؤكد أرسطو نفسه ذلك.^{٦٥} إنها مجموعة القوى التعليمية المملوكة للأشياء ، إنها ما يكون لدى كل شئ القدرة على فعله ، إنها نظام ونسق ثابت من العمليات التى تحدث "بأنفسها" نظاماً عاقلاً وغائياً ووظيفياً من الحركات . إنها طبيعة نوعية، فطبيعة الحجر أن يقع إلى أسفل ، وطبيعة الكلب أن ينبج ، وطبيعة الإنسان أن يسعى إلى المعرفة.^{٦٦} ليست الطبيعة نفساً كما ظنّها أفلاطون ولا روح العالم ، والمادة جسمه والعالم كائن حي ، وإنما يطلق أرسطو لفظ الطبيعة على العالم وهو لا يقصد موجوداً واحداً مركباً من نفس وجسم ، بل يريد مجموعة أجسام مرتبة في نظام واحد ، وحين يضيف إليها خصائص وأفعالاً لا يشخص الطبيعة في قوة واحدة ، بل يريد الطبائع الجزئية بالإجمال.^{٦٧} فلا يوجد كائن واعى بغايته سوى الإنسان ، أما باقية الكائنات التى قد تبدو أنها تفعل بوعى لتحقيق غاية ما - كالنمل والنحل - فهي فى الحقيقة تحقق غاياتها بالغريزة . إن الطبيعة رغم أنها تعمل من خلال العقل فهي ليست واعية ، وهي تفعل على نحو غريزي وتلقائى ، إنها أشبه بالفنان الذى يشكل موضوعاته الجميلة بالغريزة ، أو بالإلهام دون أن يطرح أمام عقله الغاية التى يجب تحقيقها، أو القواعد التى يجب إتباعها لكي تتحقق .^{٦٨} والعجيب رغم كل ما سبق أن نجد "جثرى" يقف

65 - Aristotle :- Physics , 11, 8, 199 b 26 .

66 - J. H. Randall :- op cit , p. 175 .

٦٧ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٩٩ ، ص ١٣٨ .

٦٨ - ولتر سنيس :- المرجع السابق ، ص ٢٣٩ .

موقف المتردد غير المتيقن من كون الطبيعة تتعمد أفعالها أم لا عند أرسطو، ورأيه النهائي أن أرسطو لمن يكن أحمقاً ، ولم يكن بإمكانه أن يرتكب غلطة مثل هذه النزعة التجسيمية الساذجة ، وعلى الطرف الآخر لم يكن ميالاً إلى فكرة غير منطقية كذلك التي تقول بغرض غير متعمد .^{٦٩}

لا تتحكم الطبيعة في الموجودات الحية وحدها ، بل وكذلك في الجمادات ، فكل شيء من الكائنات غير الحية حركته ومكانه الطبيعيان اللذان يتحددان حسب طبيعته الخاصة . فمثلاً حركات العناصر الأربعة والتي تتألف منها الموجودات هي المسارات المستقيمة نحو أماكنها الطبيعية ، الأرض ثقيلة بشكل مطلق ومكانها الطبيعي لذلك القاع في مركز الكون ، ومكان الماء الطبيعي الغلالة المحيطة بالمكان الذي تشغله الأرض ، أما النار - الخفيف المطلق عند أرسطو - فتشغل الغلاف العلوي في قمة فلك القمر وأسفلها الهواء .^{٧٠} لذا فإن لكل موجود طبيعي (حياً أم غير حي) طريقته الخاصة المميزة في الفعل والانفعال علي حسب طبيعته الخاصة ، أي حسب خصائصه الطبيعية .

يتضح لنا إذن أن اسم الطبيعة يطلق على العديد من المعاني كلها تشير إلى العلية وعلاقتها القوية بالطبيعة عند أرسطو . فالطبيعة عنده تطلق على:

١- الوضع الأصلي للشيء كمقابل لوضعه الذي يصبح عليه عندما يعدل بواسطة حركة قسرية . إنها مجموعة الاتجاهات الموجودة في أي شيء وتبرز فيه منذ البداية.

69- W. K. C. Guthrie :- op cit , vol VI , p. 107 .

70- A. D. Code : - op cit , p. 79 >

٢- تطلق على ذروة التطور عندما تظهر على السطح كل مقدرة فطرية.
٣- القدرة على الحركة التلقائية والتغير الذاتي كمقابل للحركة المفروضة من الخارج. ٧١ هكذا يكون عالم الطبيعة قد بدا لأرسطو - كما يقول كولنجوود- عالماً لأشياء تحرك ذاتها . عالماً حياً لا يتميز بالقصور الذاتي كعالم المادة في القرن السابع عشر، وإنما يتميز بالحركة التلقائية . والطبيعة لهذا النحو تعنى عملية متدفقة ونمواً وتغيراً ٧٢. وكان أرسطو يريد أن يجعل الطبيعة العلة الكلية التى تقف وراء حركة وسكون الموجودات .

وما يكفى أن نقوله هنا لإظهار العلاقة بين الطبيعة والعلة عند أرسطو هو أن نذكر مع "لير" أن أرسطو يعتقد أن القول "بأن شيئاً ما يوجد بالطبيعة أننا نقرر بهذا علته". ٧٣ وسوف نتضح أكثر علاقة الطبيعة بالعلة لدى أرسطو إبان حديثنا عن منظومة العلة الأرسطية ، إذ كانت الطبيعة فى حقيقة الأمر هي البناء الذى يجمع داخله أشكال وصور العلل التى قال بها أرسطو. حيث سوف نجد الطبيعة تظهر كعلة مادية وصورية وفاعلة وغائية فى ذات الوقت . دعنا نتحدث عن كل واحدة منها بشئ من التفسير. واخذ فلاسفة الإسلام بمفهوم الطبيعة الأرسطي هذا فعرفوها بنفس تعريف أرسطو ، فنجد الكندي يعرفها بأنها "علة الحركة والسكون عن الحركة".^{٧٤} وعرفها ابن سينا

71- D. J. Allan :- op cit , p. 24 .

٧٢- ر. كولنجوود :- فكرة الطبيعة ، ترجمة د. أحمد حمدي محمود ، مراجعة : د. توفيق الطويل ، الهيئة العامة للكتب ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٩٥ .

73 - J. Lear :- op cit , p. 15 .

٧٤ - د. فيصل بدير عون :- فكرة الطبيعة .. ، ص ٢٥١ .

بأنها " مبدأ أول بالذات لحركة ما هو فيه وسكونه بالذات . ط إنها مبدأ مغير للأجسام أو محرك لها حركة ذاتية .^{٧٥}

٣ - منظومة العلل الطبيعية:-

هناك أربعة أسئلة يطرحها عالم الطبيعة على نفسه ويسعى للإجابة عليها وهي: مما يتكون هذا؟ وما شكله أو صورته؟ ومن أوجد هذا الشيء؟ وما الغرض من وجوده؟ والإجابة على هذه الأسئلة هي منظومة العلل الطبيعية عند أرسطو حيث يقال علة للشيء القائم الذي يخرج منه الشيء إلى الوجود مثل البرونز للتمثال ، ويقال ثانياً علة بمعنى الصورة أو الشكل الذي تتخذه المادة في خروجها إلى الوجود كصورة التمثال. ويقال علة للتعبير عن ذلك الذي هو المصدر الأول للتغير أي الفاعل المتعمد المسئول كالأب هو العلة الفاعلة للإنجاب . وأخيراً يقال علة للدلالة على الغاية، أي تلك الذي من أجله يأتي الشيء كالصحة بالنسبة للمشي .^{٧٦} وهي علل نجدها في الأشياء الصناعية والطبيعية على السواء ، ولا يمكن الفصل بينها إلا في الذهن فقط أما في الواقع فهي بلا شك شيء كلي غير قابل للتقسيم ، فهذه العلل الأربع كل واحد متناسب في البناء العضوي الواحد ، ومن الممكن صياغتها في جملة واحدة فنقول: كل شيء هي صورة متخذة وضعاً مادياً ذات وظيفة غرضية.^{٧٧} وهنا نقطة يجب التنبيه عليها وهي أن هذه العلل لا بد من وجودها مجتمعة لكي يتم إيجاد الشيء المطلوب سواء أكان صناعياً أم طبيعياً،

٧٥ - نفسه ، ص ٢٦٩ .

76- Aristotle :- Metaphysics , 111, 6 ,1003a 25 .

77- A. Losev .- op cit , p. 159 .

وعند اجتماعها معاً تكون عللاً ضرورية وكافية . مما يعنى أنها جميعاً لا يمكن أن يتم الإنتاج بدونها أما لو أخذنا كل علة منها على حدة فإنها تكون ضرورية حقاً لكن لا أحد منها يكون كافياً بمفرده لإحداث الشئ. ٧٨ كما أن هذه العلل الأربع ليست عللاً بديلة ، فليس المقصود لكي نشرح أي شئ أن نتقى علة أو أخرى له من بينها، بل أن العلل الأربع يجب أن تكون ماثلة معاً في كل حالة من حالات الوجود أو لإنتاج شئ من الأشياء . فهي تعمل معاً في وقت واحد. ٧٩

سوف نرى أرسطو وهو يقول بنوعين من العلل : النوع الأول منها يشمل أربع علل ، مادية وصورية وغائية، وذهب أرسطو إلي أن كل موجود لا يخلو من هذه العلل ، وأدخل إلي جوارها النوع الثاني من العلل وهو العرضي (المصادفة والحظ) ووصف النوع الأول بأنه الحقيقي الثابت والدائم والملائم ، ووصف الثاني بأنه علة افتراضية عرضية فقط . إنه نوع من الاقتران العرضي بين المعلومات . وسوف نلتزم بهذا التقسيم في عرضنا نحن للعلل عند أرسطو. ويتوسع أرسطو في العلية أكثر من ذلك ، فنجدته يطلق وصف علة – ليس بالمعنى الكامل طبعاً – على الوسائط والأدوات التي من خلالها يتم تغيير الشئ ، أي التي تكون وسيطاً بين الشئ المتغير وبين الهدف ، مثل المطهرات والمسهلات والعقاقير وأدوات الجراحة في الطب .^{٨٠} ويحاول أرسطو إبراز العلاقات التي تقوم بين هذه العلل الواحدة مع

78 - M. J. Adler :- Aristotle for everybody ,Macmillan Publishing company , New York, 1978, p. 41 .

٧٩ - ولتر ستيس :- المرجع السابق ، ص ٢٢٣ .

80- Aristotle :- Physics , 11, 3 , 195 a 1 .

الأخرى من ناحية استخدامها وليست من ناحية طبيعتها ، فيرى أنه من الممكن أن تكون واحدة منها علة لأخرى: المشي العلة الفاعلة للصحة، وهذه الأخيرة بدورها العلة الغائية للمشي . وهناك علل فاعلة قريبة وعلل فاعلة بعيدة ، ومن الممكن أن تكون علة واحدة علة لشيئين متناقضين في ذات الوقت: فالربان مثلاً علة ضمان أمن وسلامة السفينة عندما يكون حاضراً، وهو في ذات الوقت علة غرق السفينة ودمارها عندما يكون غائباً.^{٨١} ومن الممكن أن تكون علة أسبق من علة أخرى ، فدائماً ما يكون الشيء العام أسبق من الشيء الجزئي الداخل فيه. ومن الممكن صياغة ذلك بالقول: أن النحات سابق على الفنان، والفنان سابق على الإنسان كعلة للتمثال . ومن الممكن أن تكون العلة مباشرة أو غير مباشرة (عرضية) في الشيء مثل: بوليكليتوس علة التمثال بطريقة ما لأن التمثال هو تمثال الشخص الذي يسمى بهذا الاسم في حين أن النحات هو العلة المباشرة له. إن العلة في ذاتها . أما الفئات التي يندرج أسفلها العرضي تكون علل عرضية ، فمن الممكن أن يقال الإنسان هو علة التمثال ما دام كل من النحات و بوليكليتوس بشر. ومن الممكن أن توصف العلل إما أنها بالقوة أو بالفعل: مثل علة بناء البيت إما أنها باني البيت، أو فن البناء الذي لدى بانيه.^{٨٢} والعلل التي تمارس العمل بشكل فعلي، أي تحدث أثراً فعلياً وخاصاً توجد وتغيب بوجود أثرها بشكل تلقائي ، فلكي يكون الطبيب علة للشفاء لا بد أن يكون موجوداً هو والمريض في وقت واحد ، في حين لا يصدق هذا على العلل التي تكون بالقوة فهي ليست مقترنة

٨١ - أرسطو : علم الطبيعة ، ترجمة : بار تلمي سانتهيلير ، تعريب د. أحمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٥ ، ك ٢ ، ب ٣ ، ص ١٣٢ .

82 - Ibid : 11, 3 , 195 b 1 - 10 .

اقتَرانا ضرورياً زمنياً بآثارها . فالرجل الماهر فى البناء يمكن أن لا يبني بيتاً ، ومن الممكن أن يبقى البيت بعد فناء الذى بناه ، فهما لا يوجدان معاً ولا يهلكان معاً. ٨٣ أما فى حالة قيام رجل البناء ببناء البيت بالفعل فهنا توجد علاقة اللزوم، إذ لا بد فى هذه الحالة أن يتم بناء المنزل والعكس صحيح لو توقف رجل البناء عن البناء لن يوجد المنزل. ٨٤ ومن الممكن التعبير عن العلل الأربع بمفردات الوجود بالقوة والوجود بالفعل بشكل أبسط من ذلك: فكل نشاط هو تحقيق فعلى لزوج من الممكنات: موجب وسالب، فحامل الاستعداد السلبي المادة ، وحامل الموجب "الذى يأتي منه مصدر الحركة" فهو العلة الفاعلة ، وعندما تنظم النتيجة الناشئة بهذا الشكل وتكون لها طريقة متميزة فى الفعل والتصرف يصبح الاستعدادان لصيقتين بالصورة . ولما كان الفعل من أجل هذه الصورة تكون الصورة (أي تلك التى من أجلها) هي العلة الغائية. ٨٥

من الضروري فى رأي أرسطو أن نبحث فى دراسة العلة وراء كل شئ عما هو الأعظم علواً ، فلمعرفة علة البيت العبنى يلزم الصعود إلى الإنسان الذى هو جنس لرجل البناء الذى بناه بالتطبيق على قواعد الفن . ومن ثم ينبغى ربط الآثار الكلية بالعلل الكلية ، والآثار الجزئية بالعلل الجزئية. فمثلاً ننسب التمثال بالإطلاق إلى النحات بإطلاق ، وننسب تمثالا جزئياً بعينه إلى نحات جزئي بعينه. وكذلك تتفاوت القدرات وفقاً لتفاوت الآثار المحتملة ،

٨٣ - أرسطو : علم الطبيعة ، ك ٢ ، ب ٣ ، ص ١٣٤ .

84 - D. Ross :- op cit , p. 72 .

85 - A. Gottelf :- " Aristotle's conception of final causality", Review of Metaphysics , 30, 1976,p. 251, N 51 .

فالعلل التى بالقوة تنتج معلولات بالقوة والعكس العلل التى بالفعل تنتج معلولات بالفعل ٨٦. وهذه التمييزات والتدقيقات التى يجريها أرسطو على أنواع العلل لها أهمية عظيمة منطقية ولغوية. لقد كان أرسطو أول من أدرك إدراكاً واضحاً أن فى بعض الأنواع من الكلام تكون الكيفية التى يوصف بها شخص أو شئ ما - هي النقطة الجوهرية فى الحكم بالصدق أو الكذب على ما يقال ، فمن الضروري عند التفسير بذكر العلل تقديم التفسير الذى يفسر بشكل كامل وديق الشئ أو الظاهرة محل البحث. ٨٧ وهناك دلالة إيحائية لكل هذه الدقيقات بين العلل ، إذ يدل على أن أرسطو كان على وعى بالطبيعة الشمولية للكلام العلى ٨٨ وكذلك على الحقيقة السابق التأكيد عليها فى بداية البحث وهي أن أرسطو كان فى مفهومه العلى مهتماً بالتفسير والعلة فى ذات الوقت. دعنا نلقى بعض الضوء على كل علة من هذه العلل لنرى أكثر العلاقات الرابطة بينها.

أولاً- العلل الأساسية الجوهرية:-

وهي العلل الأربع السابق ذكرها وتتميز هذه العلل عن النوع الثانى العرضي أن أحداثها تقع دائماً بعدها أو لمعظم الوقت على الأقل ، أما العلل العرضية فعلى عكس ذلك ، الاقتران بينها وبين المعلول لا هو ضروري ولا يقع لمعظم الوقت كما سوف نرى.

86 - Aristotle :- Physics , 11, 3 , 195 b 20 - 25 .

87 - J. L. Ackrill :- Aristotle the philosopher , Oxford university press, 1981 , p. 38 .

88- R. J. Hankinson :- op cit , p. 122 .

أ- العلة المادية:

يحدد أرسطو ما يقصده بالعلة المادية فى نص شهير فيقول "أعنى بالمادة هذا الذى لا يكون فى ذاته شيئاً محدداً ، ولا صفة معينة ولا يُنسب إلى أي مقولة أخرى من المقولات التى من خلالها يتم تعيينها ، ولا يتم تشخيصها بشكل إيجابى إلا بسلب هذه الأشياء." ويضيف أرسطو بعد ذلك إن المادة لا توجد منفصلة أو مستقلة.^{٨٩} وفى "الكون والفساد" يقول "الرأي الذى نتمسك به أن هناك فى الواقع مادة للأجسام المحسوسة ، لا توجد بذاتها وإنما مقترنة بشئ آخر، وتوجد منها كل ما يسمى العناصر، لا نعرفها إلا من خلال التشبيه فقط ، لا تكون منفصلة بل كامنة خلف الأضداد دائماً بالقوة".^{٩٠} وهي دائماً المحل الذى تحل فيه الأضداد . ويبدو واضحاً من هذه النصوص أن أرسطو يذهب إلى أن المادة شئ ما خالى من الصفات، فلا يمكن أن توصف إلا بالسلب ، إنها محل التغيير والحامل للصورة بالقوة . ومع أن المادة خالية من التحديدات هكذا ، إلا أنه يمكننا أن نستنتج من حديث أرسطو عنها أن لها صفاتاً موجبة مع ذلك ؛ فعلى سبيل المثال يمكنك أن تقول إنها أزلية أبدية لا تولد ولا تموت ، قابل مستمر ودائم خلال عمليات الوجود والفناء. الأكثر غرابة من ذلك أن أرسطو يذهب إلى أن الجوهر أو الصورة (إنسان- نبات) من الممكن أن يسند إلى المادة فكيف يمكن هذا إذا كانت المادة ذاتها غير محددة وغير معقولة تماماً؟^{٩١}

89 - Aristotle :- Metaphysics ,V 11, 3, 1029 a20 .

90- Aristotle :- On Generation ..., 1, 5 , 320 b 12 - 17 .

91- J Owens :-" Matter and predication in Aristotle ", in Aristotle , ed by : J. M. E. Moravcsik , Macmillan , London , 1968 , p. 191

يطلق أرسطو على المزيج الأول الذى يخرج منه الشئ اسم العلة كمادة ، وهو قول يعنى بشكل ضمنى أن "التمثال يكون على هذا الوضع وذاك لأنه مصنوع من البرونز ، والبرونز يكون من الأشياء التى على هذا الوضع وذاك ، فالعلة فى كون التمثال قابلاً للطرق والصدأ ... الخ هي أن البرونز هو المزيج المادي الخام له ، وهو له هذه الخصائص. ٩٢ ليست المادة (الهولى) عند أرسطو لا وجود، كما أنها فى ذات الوقت ليست وجوداً بالمعنى الكامل، وإنما هي استعداد وقابلية للوجود فقط . إن أرسطو يميز بين الصفات التى تكون جوهرية وتلك التى لا تكون، فهذه الأخيرة هي وحدها التى لا يمكن أن تنسب إلى المادة . لذا فالذهب فى العملة هو الذى يكون ممكناً أن يوصف بأنه معدن . المادة علة عند أرسطو، واحدة من قواعده العلية التى تفسر الصفات العرضية التى يحوزها شئ ، لكن الشئ نفسه وليست مادته - التمثال وليس البرونز - هو على وجه الدقة الذى يحوز هذه العوارض. ٩٣

لا ينادى أرسطو بأن مادة الشئ تعتمد على الشئ ، وإنما نادى بالعكس. فالشئ المادي يعتمد منطقياً على مادته حيث يحمل الشئ الصفات كموضوع لها، ويسند الشئ إلى مادته، وتحمله مادته كموضوع له. وهذا ما يؤكد أرسطو بقوله "إن المادة هي مبدأ الفردية للأشياء المفردة ، أي أنها التى تجعل كل شئ هذا الشئ المفرد الذى يكون عليه ، وتميزه عن الأشياء

92 - J. Barnes :- op cit , p. 53 .

93 - V. Chappell :- " Matter ," The Journal of Philosophy , 70 , 1973 , p. 686 .

الأخرى التى من نفس النوع.٩٤ ومع أن وجود الشئ المفرد يعتمد على المادة ، فإن المادة ذاتها لا تكون ماهية موجودة وجوداً مستقلاً، وإنما تتطلب من الناحية المنطقية شيئاً ما مختلفاً والتي تكون مادة له وهو الصورة. إنها أشبه بفكرة العماء (الكاووس) القديمة ، إنها ليست ماهية أو كمية أو كيفية محددة ، بل قوة واستعداد صرف للوجود لا يمكن أن يدرك فى ذاته بشكل منفصل عن الصورة.

وتقوم العلة المادية لدى أرسطو بدور الحد الأوسط فى خروج الموجودات وذلك ما يظهره المثال التالى:٩٥

الحديد صلب

السكين حديد

السكين صلب

إنها تقوم بدور الحد الأوسط فى القياس الأرسطي ، فهي الوسيط بين الشئ وبين اتصافه بصفة فعلية. وهناك العديد من أنواع العلة المادية: فهناك العناصر المنفصلة كالحروف مثلاً، والمواد الخام مثل المنتجات اليدوية ، والعناصر الكيميائية ، والأجزاء والمقدمات، إنها جنس عام لمجموعة من الأنواع . وهذا الجنس العام هو الذى يصنف كواحد من العلل الأربع ككل.٩٦ بالإضافة إلى قيامها بوظيفة الحد الأوسط تتصف العلة المادية عند أرسطو

94- Aristotle :- Metaphysics .v11 . 8 . 1033 b22 .

95 - J. Barnes :- op cit , p. 53 .

96 - D W Graham :- op cit , p. 167

بالنسبية ؛ فالبروتز مادة للتمثال لكن البروتز نفسه مؤلف من مادة وصورة ،
والمادة المؤلفة له هي القصدير والنحاس والتي بدورها صورة لمادة أدنى
منها ، فهي تتألف من العناصر الأربعة والتي منها تتألف كل الأجسام
المادية. ٩٧. وهكذا فالمادة لا تكون مادة دائماً في كل زمان ومكان، بل تكون
مادة لما هو أعلى منها في سلسلة الوجود ، وصورة لما هو أدنى منها. ٩٨.
إلى أن تنتهي عند مادة أولى (الهولي) ὅλη هي دائماً مادة ولا يمكن أن
تكون صورة لشيء غيرها لأنه لا يوجد ما هو أبسط منها لتكون صورته .
إنها وجود دائم بالقوة، وهي نقطة نفترضها عقلياً ولا نراها واقعياً ، لأنها
نقطة النهاية من الناحية المنطقية فقط لنسق أرسطو الوجودي . وأرسطو هنا
متأثر بشدة بالمادة عند أفلاطون والتي قال عنها أستاذه في "تيمائوس" "توعية
غامضة محيرة من الأشياء غير مرئية ، عجيبة الشكل لا يتم إدراكها
بالحواس وإنما بنوع من التفكير غير المباشر، تتحرك وتتخذ شكلها من خلال
ما يلج فيها". ٩٩.

وهذه المادة المفترضة عقلياً فقط تظهر في جانبين عند أرسطو
بالإضافة إلى وجودها في العالم الطبيعي كأصل أول للموجودات :
الأول في المنطق حيث يمكن اعتبار الجنس مادة الأنواع الأولى تماماً كما
يكون الصوت مادة للحروف المنطوقة.

97 - W. k. C. Guthrie :- op cit , vol vi , p. 227 .

98- Aristotle :- Physics , 11, 2, 194 b 10 .

99 - Plato :- Timaeus , trans by : M. A. Jowett , The dialogues of Plato
, vol 111, Oxford , 1953 , 49a - 50 c .

الثاني كمفهوم رياضي محض ، فالمفاهيم الرياضية مواد لتطبيقاتها في الواقع ، فالدائرة مادتها العقلانية هي الرسم السطحي لها ، وصورتها في خصائصها وسماتها.١٠٠

والتي جانب هاتين الصفتين تتصف المادة كذلك عند أرسطو بأنها شئ من طبيعته ألا يلتزم بالحركة المطردة ، وإنما هي عائق أو مانع يعوق النظام الكامل الذي يفرضه العقل.١٠١ وهي نقطة يشترك أرسطو فيها مع أفلاطون أيضاً ، فالمادة عنده هي المستولة عن الفوضى والاضطراب في الكون، لأنها عنيدة لا تستجيب للنظام وللصورة إلا على قدر طاقتها. ومن هنا تنشأ الشواذ لأنها سلب مطلق ، وتحتوي أيضاً على المصدر الوحيد لكل ما يعوق بلوغ الغاية ، ولكل ما هو غير غرضي ، ومنها تتبعث الأشياء التي تعد الفروق الفردية الموجودة بين الكائنات.١٠٢ ليست العلة المادية سوى الشروط والملابسات الأساسية للوجود الطبيعي، وسيلة لتحقيق العلة الصورية. ومقاومة المادة لهذه الصورة هي السبب وراء الظواهر غير المطردة في الطبيعة مثل حالات الإجهاض والمسوخ والتشوهات الخلقية . إذ ينظر أرسطو إلى هذه الأشياء على أنها "تعثر" الطبيعة في منتصف مشروع غير مكتمل.١٠٣ أو بعبارة أخرى "تحدث هذه الظواهر بسبب أن الصور لا تسيطر سيطرة كاملة على المادة".١٠٤ بل أن أرسطو ينظر إلى كل الجنس الإنثوي

100- W. K. C. Guthrie :- op cit , vol v1 , p. 231.

101- D. J. Allan :- op cit , p. 34 .

102- Th . Gomperz :- op cit , vol IV , p. 115.

103- Aristotle :- On Generation .. , IV , 3, 759 b10 .

104 - Ibid :- 770 b9 .

فى كل الكائنات على أنه رمز للمادة ، والذكر رمز للصورة، ويأتي الشواذ لأن القوة المشكلة (المصورة) للرجل لم تكن كافية للسيطرة على المادة الآتية من الأنثى فى فعل الإنجاب.١٠٥ وهي نظرة عنصرية متطرفة ومرفوضة من أرسطو. لكن عند تحقق الصورة تحقّق فعلياً فى كمالها سوف تصبح المادة هنا مادة الجمال المادي . إن العالم الذى فيه تحقّق فعلى كامل لكل الصور هو كون جميل ، عالم مثالي بشكل كامل ، طالما أن فكرة الكون تجسدت تجسيدا كاملاً فيه.١٠٦ ولا يتحقق كمال الدرجة الصورية فى نظر أرسطو إلا فى الأفلاك الكونية فوق القمر، أما تحت القمر فدائماً ما يكون جزئياً وناقصاً، بل ومشوهاً تشويهاً كاملاً. ومع ذلك فأرسطو على يقين كامل بأن الصورة الكاملة تكمن فى أعماق العالم ولو لم تكن كذلك ما كان بمقدورنا حتى أن نفهم التشوه فهماً دقيقاً بوصفه كذلك ، إذ لا يُحكم على قبح شئ حكماً سليماً إلا بالمقارنة بالجمال الأبدي للصورة.١٠٧

لكن هناك من لا يرضى عن تصور المادة لدى أرسطو، وينتقده مثل "ولتر ستيس" الذى ذهب فى نقده إلى أنه لو كان العالم مؤلفاً من المادة والصورة فمن أين تأتي المادة ، إنها لا تتبعث من الصور، بل هي جوهر قائم بذاته، أي حقيقة مطلقة وهذا فى حد ذاته غير متفق بالمرّة مع تأكيد أرسطو على أن المادة فى ذاتها ليست شيئاً سوى إمكانية محضة.١٠٨

105- E. Zeller :- op cit , vol 1 , p. 467 .

106 - A. Losev :- op cit , p. 150 .

107 - Ibid , p. 151 .

١٠٨- ولتر ستيس :- المرجع السابق ، ص ٢٧٢ .

ب. العلة الصورية

إذا كانت المادة هي التي مكنت أرسطو من الخروج من المشكلة الإيلية التي تقول باستحالة خروج شئ من اللا وجود إلي الوجود ، إذ افترض أرسطو محلاً تتوالي عليه الأضداد . فإنه بالقول بالعلة الصورية قد أكمل هذا الحل ، حيث جعل الأضداد الصفات و الصور التي تتوالي على المادة. فالصورة عند أرسطو هي التي تحدد حقيقة وماهية الشئ ، إنها الإجابة التي تقدم على سؤال ماذا ، هي التي تعطى الشئ وجوده الحقيقي وتظهره للعيان . وتحول صورة المادة التي كانت بالقوة إلي شئ بالفعل. فماذا كان يقصد أرسطو بالعلة الصورية ؟؟

في "الكون والفساد" عرف أرسطو الصورة بأنها "الشكل أو الصيغة المعبرة عن الطبيعة الحقيقية للأشياء الكائنة".^{١٠٩} وقال عنها "في الطبيعة" إنها الشكل أو الصورة التي يتم نكرها عند تعريف الشئ ، وهي الطبيعة الحقيقية للشئ".^{١١٠} ولا نستطيع أن نقول عن الموجودات أنها موجودات بالمعنى الكامل للكلمة وهي مادة فقط ، ولم تحز "طبيعتها" الخاصة، إننا لن نستطيع أن نقول عنها ذلك إلا عندما نتلقى الصورة والتي يتم تعيينها في التعريف . وفي رأي أرسطو الصورة أكثر طبيعية من المادة ، لأن الشئ يكون موصوفاً وصفاً أكثر حقيقية عندما يكون بالفعل تماماً عنه عندما يكون مجرد شئ بالقوة.^{١١١} ومن هذه النصوص يتضح لنا أن أرسطو قصد

109 - Aristotle :- On Generation, 11 , 9, 335 b 7 .

110 - Aristotle :- Physics , 11 , 1 , 193 a30 .

111 - Ibid , 193 b1 .

بالصورة: الشكل الخارجي للموجود ، الشكل الذي يتخذه البرونز ولنقل شكل الإله هرملز. وقصد بها أرسطو كذلك خاصية أو سمة ، وذلك عندما يكون الإنسان هو الموضوع الذي يتغير من غير المتعلم إلى المتعلم ، فصور "غير المتعلم" تصف سمة في الإنسان الذي لم يلق تعليماً. إن صفتي "متعلم" و "غير متعلم" تصفان سمات وخصائص ، والسمات صور عند أرسطو.^{١١٢} كما أن الصورة عند أرسطو هي الماهية ، أي حقيقة ما يكون عليه الشيء ، أو كما يسميها أفلاطون مثال الشيء . لأننا لو سألنا لماذا يخسف القمر؟ نجيب بأن الضوء يغادره عندما تحجبه الأرض ، والأشياء التي تجرد من الضوء تكون مخسوفة. فصورة الخسوف إذن فسرت لماذا يقع الخسوف ووضحت في نفس الوقت ماهية الخسوف.^{١١٣} والواقع أن كل مقولات أرسطو: كمية الشيء، مكانه، زمان وقوعه، أو علاقة من علاقاته هي صور بالمعنى الأرسطي . ومن الممكن أن يحدث التغير في أي من مقولات الوجود . فإذا كانت الصورة هي مثال الشيء أو ماهيته عند أرسطو فإن مثل أفلاطون بالتالي تعود إلى الظهور عند أرسطو كعلل صورية. فمن الخطأ أن نعتقد أن الصورة عند أرسطو تعني الشكل فقط ، أو شيء ما يمكن لنا رسمه على الورق مثلاً.^{١١٤} غير أن الفرق بين مثال أفلاطون وصورة أرسطو أن الأول مستقل في وجوده عن الشيء المحسوس ، أما الصورة فقائمة لا تفارق الشيء أبداً . فظلت كلمة "الصورة" عند أرسطو تحمل معنى الشكل الخارجي وكذلك

112 - J. Owens :- op cit , p. 205 .

113 -J. Barnes :- op cit , p. 54 .

114- A. S. Bogomolov :- History of Ancient Philosophy , trans by : V. Stankevich , Progress publishers , Moscow , 1985 , p. 222 .

الصورة الباطنية "الماهية" دون أي تناقض . فالإنسان يحوز شكلاً بشرياً وفي ذات الوقت ماهية بشرية. ١١٥

طبيعة الشيء سواء أكان طبيعياً أم صناعياً عند أرسطو ، تتمثل في صورته وليست مادته. ١١٦ فمع أن الأشياء ليست مستقلة عن المادة فإنها لا يمكن أن تعرف في مفردات المادة وحدها . وإنما لا بد من الصورة . لقد كانت صورة الشيء هي طبيعته عند أرسطو ، وبهذا كانت الطبيعة قوة باطنية في الأشياء ، وحالة فيها لا خارجة عنها. ١١٧ ولكن هذا لا يعنى استبعاد المادة استبعاداً كلياً ، بل على العلم في رأي أرسطو - من أجل أن يبلغ الحقيقة - أن يهتم بالصورة والمادة معاً تماماً مثلما يهتم بهما الفن ؛ فالطب مثلاً يجب أن يدرس الصحة وفي ذات الوقت يدرس البلغم والصفراء والليذان تتمثل الصحة فيهما، وكذلك عالم الطبيعة عليه أن يهتم ويعرف المادة والصورة معاً. ١١٨ بالإضافة إلى ذلك يدرس العلم الغاية والوسيلة ، ولما كانت الصورة هي الغاية التي يتجه نحو بلوغها الشيء في تطوره ، فإن المادة هي الوسيلة التي تقود لهذه الغاية ، فلا بد من دراسة الاثنين . أضف إلى هذين العاملين عاملاً ثالثاً وهو أن المادة شيء علائقي طالما أن الصور المختلفة تتطلب مواد مختلفة ليتم تحقيقها فيها، ولما كانت معرفة مفهوم كهذا تتطلب معرفة

115 - W. K. C. Guthrie :- op cit , vol VI , p. 225 .

116 -Aristotle :- Physics , 11, 1 , 193b 15 , Metaphysics , v, 4 , 1014 b1 - 35 .

١١٧ - د . فيصل بدير عون :- المرجع السابق ، ص ٩٢ .

١١٨ - أرسطو : علم الطبيعة ، ك ٢ ، ب ١ ، ص ١٢٥ .

بالمفهوم المرتبط به، فإن الطبيعيات ينبغي أن تدرس كلاهما. ١١٩ فمن المؤكد أن أرسطو لا يقبل الانقسام اللفظي المعبر عنه في سؤال: هل طبيعة الشيء هي مادته أم صورته؟ فكلمة طبيعة تعني عنده الأمرين، لأن الصورة في الكائنات الحية هي النفس، والمادة بمثابة الجسم. لذا يتم تعريف النفس بأنها "صورة لجسم عضوي تمنح موجوداً حياً هو الشخص. أما الصورة المنفصلة تماماً عن المادة "صورة الصور" فهي موضوع دراسة الفلسفة الأولى. ليست الطبيعيات علم دراسة الصورة وحدها، ولا علم دراسة المادة وحدها، وإنما علم دراسة المادة والصورة معاً، أو للصورة الحالة في المادة كما عرفها بذلك أرسطو نفسه. ١٢٠ إنه بدون المادة سوف تظل الصورة مجرد "المادّاء" للشيء، مجرد معناه المجرد دون أي تجسيد فعلي لهذا المعنى في الواقع. والصورة هي التي نخبرنا بما يكون وجود هذا الشيء. ومن ناحية أخرى الصورة نفسها هي أيضاً إلى وقت الوجود مجرد وجود بالقوة للشيء وليست الشيء نفسه. والاتحاد المركب من المادة والصورة لشيء من الأشياء هو على وجه التخصيص الشيء. فأنا لا أجلس على مادة الكرسي ولا على صورته، وإنما على الكرسي نفسه. ١٢١ فلا يمكن أن يكون التغير من فعل الذرات المادية التي يتألف منها العالم وحدها كما قال ديمقريطس. إذ لو كان كذلك فسوف يكون سلوك كل ذرة منفصل انفصلاً كاملاً عن سلوك الآخرين، ولن نشاهد النظام الدقيق في الكون أبداً. إن الاطراد والنظام دليلان على

119 - D. Ross :- op cit , p. 70 .

120 -Aristotle :- On the Soul , Trans by : J. A. Smith , 1 , 1, 403a 29 - b9 .

121 - A. Losev :- op cit , p. p. 149 -150 .

وجود مبدأ للوحدة والتحديد ، إنه الذى يجعل الشئ من نوع الشئ الذى يكون عليه وليس من نوع آخر. وبالتالي سوف يمكن الشئ من أن يوجد ويعمل كوحدة واحدة - إنه مبدأ الصورة. ١٢٢

الصورة عند أرسطو "بناء معقول" ينظم المادة ويرتبها ويخرجها إلى حيز الوجود. ويبدو أن أرسطو فى هذا المفهوم كان مفتوناً - كما يقول دونالد وليم - إلى جانب فتنته بأفلاطون بالنظام والتناغم فى الترتيب الذى كان سائداً فى الثقافة اليونانية فى الجمال والرياضة بل والميتافيزيقا . وهذا ما حجب إليه كانط حديثاً والذي كان يتباهى بأنه يستعمل التمييز الأرسطي ، حيث كانت الصورة عنده البناء العقلاني للشئ. ١٢٣ ويقودنا هذا إلى سؤال ملح وهو هل كانت الصورة كلية أم فردية عند أرسطو؟ السؤال بصيغة أخرى: هل لكل شئ جزئي صورته الخاصة، أم أن الصورة كلية بين كل الأفراد الداخلين تحتها؟

الواقع أن أرسطو يؤكد أن صورة الأشياء جزئية وكلية فى ذات الوقت. فهذا المنزل له صورة واحدة وهي جزئية وكلية ؛ فهي جزئية فريدة لأنها تخص هذا المنزل وحده دون غيره ، وفى ذات الوقت كلية لأنها مشتركة بين منازل عديدة باعتبارها منازل . وهذا هو الموقف الذى يلتزم به أرسطو فى كل كتاباته. ١٢٤ فلم يكن "الآن" على صواب إذا عندما اتهم أرسطو بالغموض لأنه اعتبر الصورة كلية وفى ذات الوقت المادة غير

122 - J. Owens :- op cit , p. 208 .

123 - D. Williams :- " Form and Matter 1 ," The Philosophical Review , 67 , 1958, p.263 .

124 - R. D. Sykes :- " Form in Aristotle universal or particular ," Philosophy .50 , 1975 , p. 327.

متعينة ولا تؤثر في شيء ، بل تتفعل وتتأثر بالصورة ، فمن أين يأتي التميز الفردي للموجودات الفردية إذن طالما أن الصورة كلية والمادة غير متعينة؟^{١٢٥} ليس على صواب لأن الفردية والتميز تأتي للكائنات من دخول الصورة على المادة - لأن الصورة تجمع بين الكلية والفردية معاً.

كل موجود فردي يتألف من جانبين: مادة وصورة ، أو قوة وفعل ، الأولى تنتظم وتتشكل حسب مبدأ تكوين محدد هو الصورة . وغاية الكائن أن يصل إلى تمام صورته ، ونهاية التغير أن تحصل المادة على الصورة المناسبة لها . فالفعل بالنسبة للقوة كالإنسان اليقظ بالنسبة للنائم . الصورة فعل لأنها تحقق ما هو بالقوة إلى موجود كامل ، ولذلك فهي أيضاً كمال وغاية . أي أنها الحالة النهائية الكاملة ، وهي التي تهب الموجود حقيقته الثابتة.^{١٢٦} ويمكن النظر إلى كل عمليات النمو والإنتاج على أنها عمليات يصبح بها الشيء الذي لم يكن يحوز في بداية الأمر إلا اتجاه نحو أن يتخذ شكل نموه وقد اكتسب الطبيعة التي لم تكن لديه من قبل ولم يكن لديه إلا محض الاتجاه والإمكان فقط ، فتصبح بذرة البلوط شجرة بلوط بالفعل . ويمكن القول مع "ألفريد تايلور" أن كل عمليات الحمل والولادة والنمو والإنتاج في الفنون المختلفة كلها عمليات تقدم متصل نحو تجسيد "صورة" ، أي قانون للتنظيم في مادة تحوز الإمكان الكامن لذلك.^{١٢٧} الصورة هي أساس الاختلاف والتمييز بين الأشياء وليس المادة ، فلا توجد فروق في المادة ، ولا يمكن أن يختلف شيء عن غيره إلا بأن تكون له صفات مختلفة. ولما

125 - D. J. Allan :- op cit , p.p. 30 - 31 .

١٢٦ - د. أميرة حلمي مطر :- المرجع السابق ، ص ٢٧٨ .

١٢٧ - ألفريد تايلور :- المرجع السابق ، ص ٦٢ .

ولما كانت المادة بلا صفات فليس فيها فروق . مما يدل على أن الفكرة التي لدينا عن المادة اليوم ليست هي الفكرة الأرسطية ، فحسب استخدامنا الحديث يختلف النحاس عن الحديد في المادة ، أما عند أرسطو فهذا فرق صفة ، والصفات عنده كلها جزء من الصورة ، فأساس الاختلاف بين النحاس والحديد لاختلاف في الصورة.^{١٢٨}

كانت الصورة لدى أرسطو أزلية أبدية مثلها مثل المادة ، ويتفق هنا مع أستاذه أيضاً ، فليست الصورة عنده مصنوعة فلا يوجد صانع لها ، وكذلك المادة ، بل هي أبدية وإن كانت تتغير من حالة إلى أخرى تحت تأثير الصورة. ١٢٩ وتتظم الصور في الطبيعة درجات بحسب نظام تكون الصورة الأعلى هي التي تتضمن عدداً أكبر من الماهيات ، يعنى أنه حين تكون علة ما أكثر عمومية من غيرها، فإنها تدخل في الصورة الأكبر تحديداً . فصورة الحيوان تدخل في صورة الحصان كما تدخل في صورة الإنسان ، لذلك تتسلسل الصور في نظام بحيث يكون بعضها مادة للبعض ، أو يكون للمادة أكثر من صورة. ١٣٠ لكن لو كانت المادة والصورة أزليتين فإن هذا يضعنا وجهاً لوجه مع المشكلة الإيلية القديمة: لو كان الوجود أزلياً كيف نفسر عمليات النشوء والتطور والفناء؟؟ فكانت إجابة أرسطو أن هذه الموجودات تستمد وجودها من عملية تشكل المادة ، أي الإتحاد الذي يكون بين المادة والصورة ، بين الاستعداد للوجود وبين الوجود بالفعل . لكن يؤخذ على أرسطو عيب أنه لا يبين لنا ضرورة الصورة ، فمبدأ الصورة عنده لا يفسر

^{١٢٨} - ولتر ستيس :- المرجع السابق ، ص ٢٣١ .

129- A . S. Bogomolov :- op cit , p. 223 .

١٣٠ - د . أميرة حلمي مطر :- المرجع السابق ، ص ٢٩٧ .

نفسه ، وكان يجب عليه أن يعنى بتفسيره لنا ويبين ضرورة القول به ، لأننا نراها مجرد واقعة ، ولكن لماذا يجب أن يكون هكذا؟ لا نستطيع أن نتبين سبباً ، وكان يجب على أرسطو بيان ذلك . قال إن الصورة مبدأ مطلق للأشياء لكنه فشل في أن يبين بالتفصيل أنه يفسر ذاته بذاته — على حد نقد ولتر ستيس. ١٢١

كيف يتم نقل الصورة في العالم الطبيعي عند أرسطو؟ يتم هذا من خلال ثلاث طرق: الإنجاب الجنسي ، إبداع الأشياء الصناعية ، أو بواسطة التعليم. ١٢٢ وسوف نرى ذلك بالتفصيل إبان الحديث عن العلة الغائية. لكن وصف أرسطو للصورة بأنها وجود فعلي رغم أنه قصد منه أن يكون تطويراً لمذهبه في العلل ، قد قاد إلى تكرار وحشو في العلاقات العلية، إذ لو كان التغيير يفهم هنا على أنه تحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل بفضل التحقق الفعلي للصورة ، فإنه لا يتضمن عناصر جديدة طالما أن الصورة نفسها موجودة وجوداً مسبقاً ، ولا تكون خاضعة لأي تغيير، وبالتالي ننتهي إلى المذهب الأجوف للمدرسية الأرسطية في العصور الوسطى. ١٢٣

ما هي علاقة المادة بالصورة عند أرسطو إذن؟ المادة والصورة عند ه مفهومان نسبيان متلازمان لزوماً تبادلياً — على عكس ما ذهب أفلاطون الذي فصل بينهما فصلاً كاملاً — فمن الممكن لشيء واحد أن يكون صورة من ناحية ومادة من ناحية أخرى كما رأينا، والمادة أسبق في الزمن على

١٢١ - ولتر ستيس : - المرجع السابق ، ص ٢٣٢ ص ٢٣٤ .

132- J. Lear : - op cit , p. 33 .

133 - A . S. Bogomolov : - op cit , p. 224 .

الصورة ، ولكن فى الترتيب الفكرى فى الواقع الأمر معكوس . فعندما نقول الهولى هي إمكانية ما سيصبح فإن هذا يتضمن أن ما ستصبح عليه مائل من قبل . فما يكون الأول بشكل مطلق يكون الأخير فى الوجود الدنيوي . يترتب على هذا أن الموجودات المركبة ينبغي أن تكون تالية على البسيطة، والعضوي تالي على غير العضوي . ويجب أن يكون هناك تقدم متواصل من غير الحي إلى الحي ، من الصور الناقصة إلى الصور الكاملة الوجود. ١٣٤ ويصور "ولتر ستيس" علاقة المادة بالصورة عند أرسطو على أنها علاقة حرب وصراع ؛ فدائماً ما ترغم الصورة الهولى وتقهرها ، وتتصاع المادة لها وتتقهقر فى معظم الأحيان، وحركة العالم الكلية هي جهد الصورة لتشكيل المادة. ١٣٥ كلاً من المادة والصورة تعتمد الواحدة منهما على الأخرى ، فعند الموت ترحل الصورة وتأخذ المادة فى الانهيار . كذلك الصورة تعتمد على المادة كحامل لها، لأنها لا تستطيع أن تقوم بدون حامل يحملها . ويظهر هذا أكثر ما يظهر فى الموجودات الطبيعية ، وهناك نوع واحد فقط من المادة يستطيع أن يحقق للصورة بشكل فعلى . بمعنى أن الصورة البشرية لا يمكن أن تتحقق فعلياً فى حديد مثلاً أو فى مادة ضفدعية، إننا فى الأجسام الطبيعية نجد صعوبة شديدة فى فصل الصورة عن المادة. ١٣٦

تتحد الصورة بالمادة إتحاداً جوهرياً ليكونا موجوداً واحداً . كل واحدة منهما ناقصة فى ذاتها مفترقة إلى الأخرى ، ولا تتفصلان إلا فى

134 - E . Zeller :- op cit , vol 1 , p. 468 .

١٣٥ - ولتر ستيس :- تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٣١ .

136 - J. Lear :- op cit , p. 18 .

الذهن فقط . ولكننا لا نستطيع أن نوحّد بينهما أو نجعلهما شيئاً واحداً لبعّد المسافة بين طبيعتهما. فالمادة تختلف عن الصورة ولا يمكن التوحيد بينهما ، كما سوف يوحد أرسطو بين الصورة وبين العلتين الفاعلة والغائية كما سوف نرى . إن جوهر العلاقة بينهما تتمثل في تلازم المادة بالصورة في كل معاني الصورة السابقة. فإذا كانت الصورة صفة فإن المادة هي الموضوع الحامل للصفات ، وإذا كانت بناء فإن المادة هي محتوى ومكونات البناء، وإذا كانت تنظيمياً فإن المادة هي محتوى هذا التنظيم . إن المادة كمحتوى هي الطرف المقابل للصورة. ١٣٧ لأن الصورة تشير إلى وحدة التكوين في حين تشير المادة إلى الكثرة، ولكنها كثرة تشّاق وترحب بالوحدة.

خلاصة ما نريد قوله في ختام حديثنا عن هاتين العلتين أن أرسطو بتقريبه الشديد بين المادة والصورة رغم إيمانه القوي بتضادهما يمثل ثورة على المذهب الأفلاطوني لقد كان أرسطو من بين كل الفلاسفة القدماء الذين فصلوا المادة عن الصورة ، الأكثر قوة ومهارة في المساواة بين الاثنين ، ولا مجال لاقتراض سذاجة من جانب أرسطو، بل على العكس إن المرء لا تعثره الدهشة من جسارة اكتشافه الفلسفي هذا. ١٣٨ فنحن في حياتنا الآن نتحدث عن الصورة المرتدية ثوباً مادياً لكننا لا نعرف حقيقة الصورة، ولا طبيعة المادة . لا نعرف سوى شكل الشئ وعناصره، أما أرسطو فقد حلل مفهوم الصورة بدقة شديدة وحاذقة لدرجة أن كل الشروح والمجلدات المطولة تكتب لبيان كيف فهم هو المادة والصورة. لكن موقفنا الحديث من تفصيل

137 - D. G. Williams :- op cit , 11 , p.499 .

138- A. Losev :- op cit , p. 50 .

أرسطو للعلّة الصوريّة على العلّة الماديّة هو موقف الرفض ، لأننا نرى أن ما يجب على العلم أن يدرسه هو المادة وليس الصورة على عكس ما ذهب أرسطو إليه ، لقد توصل للعلم الحديث إلي ما توصل إليه من اختراعات وابتكارات مبدعة في شتى المجالات نتيجة لدراسته لمكونات الموجودات الماديّة وليس لصورها ، أما الاهتمام بالصور والصفات الخارجيّة وكذلك بالغايات فهو الذي قاد إلي تأخر العلوم طيلة العصور القديمة والوسطى على السواء .

ج. العلّة الفاعلة

على الرغم من جوهرية المادة والصورة عند أرسطو إلا أنّهما أبعد ما يكون عن صياغة الحركة في الشئ . لذا وجد أرسطو واجباً عليه أن يقول بعلّة ثالثة من العلل الكاملة الأساسيّة هي العلّة المحركة أو الفاعلة. لأن تجسيد الصورة في المادة لا بد أن يتمّ حتماً وفقاً لمبدأ خلاق . فلا يرى الناس مادة الشئ أو صورته ، وإنما الشئ نفسه المجسدة للصورة فيه على المادة . فلا يكون الخشب سريراً من نفسه بل لا بد من أن يكون هناك النجار الذي يطبع صورة السرير على الخشب. وهذا المبدأ الفاعل موجود في الأشياء الطبيعيّة بشكل باطني ، أما في الأشياء الصناعيّة فيوجد الصانع والمحرك الذي يؤثر فيها خارجها.

إن الطريقة الثالثة التي نعبر بها عن العلّة هي أنها المصدر الأول للحركة والسكون ، فالأب علّة الطفل في هذا المعنى كما يكون الصانع علّة لما يصنع، إنها عموماً ذلك الذي يحدث التغيّر فيما يتغيّر. ١٣٩ وعندما يقول

139 - Aristotle :- Physics , 11, 3 . 194 b25 - 32 .

أرسطو أن العلة الفاعلة هي مصدر الحركة لا يعنى بالحركة هنا مجرد التغير فى المكان ، بل يعنى التغير من أي نوع . فالعلة الفاعلة هي علة كل تغير . ففي التمثال العلة الفاعلة النحات، وفى التعليم المعلم ، والدواء علة شافية لحدوث الشفاء . ويذهب أرسطو فى "الكون والفساد" إلى أنه عندما يتقابل شيئان أحدهما بالفعل والآخر بالقوة يكون الأخير هو القابل والأول هو الفاعل ، وعندما يحدث التغير أحدهما يصبح المحرك والآخر هو المتحرك . ويجب أن يكون الفاعل والقابض متشابهين من ناحية ومختلفين من ناحية أخرى ، لأنهما لو كانا متشابهين تمام التشابه ما وقع التغير لأنه انتقال من وضع إلى ما يقابله، إن للفاعل والقابل متقابلان داخل حدود نفس الجنس الواحد ، ويتمثل التغير فى إزالة هذا التعارض ، بأن يجعل الفاعل القابل على شاكلته. فيكون القابل فى وضع المادة التى يدخل الفاعل عليها صورة من عنده. ١٤٠٠

هذا النوع من العلة نجده مألوفاً عندنا لأنه يحمل نفس السمات التى نلحقها نحن الآن بمعنى العلة بوجه عام . لكن حذار من هذا الشبه الظاهري فيغرننا التساوي بين العلة الفاعلة لدى أرسطو وبين مفهومنا الحديث للعلة فنغفل عن الاختلاف الجوهرى بينهما ؛ فإذا كانت العلة الفاعلة تعنى — بفضل ما قاله هيوم عنها — حدث يُعقب بمعلوله بشكل مطرد ، أما لدى أرسطو فالأمر مختلف لا يوجد اطراد بين العلة والمعلول ، بل أن أرسطو لا يتمسك بأن العلة الفاعلة تسبق دائماً معلولها ، ففي بعض الحالات تسبقها وفى

البعض الآخر لا تسبقها. ١٤١ فليس التزامن بين العلة والأثر هو القاعدة خاصة إذا عرفنا أن أرسطو يفصل بين نوعين من العلل الفاعلة : نوع بالقوة وآخر بالفعل . فرجل البناء علة فاعلة بالقوة للبيت ، في حين أنه وهو يبني البيت علة فاعلة بالفعل . ١٤٢ وهناك فرق آخر بينهما أشار إليه "لير" هو أن العلية عند هيوم قوة تعدى في الطبيعة غير قابلة للملاحظة بشكل تجريبي، فكل ما يشاهده المرء حدث يعقب آخر. أما للرابطة العلية فلا نشاهدها ، نحن لا نرى عملية التسبب نفسها أبداً ، ولما كنا لا نتق في أي شيء لا نشاهده تجريبياً فيجب استبعاد أي عبارة تشير إلى قوة عليّة لأنه لا يوجد سوى الأحداث يؤثر بعضها في بعض . لكن لدى أرسطو القوة العلية الفعلية قابلة للرؤية ، فرجل البناء وهو يبني علة فعلية فاعلية وبإمكان المرء أن يشاهد فاعليته في البناء. ١٤٣

الخلافاً بين أرسطو وهيوم هو أنه بينما تفهم العلية لدى هيوم في مفردات علاقة بين حدثين ، لا يوجد لدى أرسطو سوى حدث واحد هو التغير. والعلية هي علاقة الأشياء بالحدث . التغير عند أرسطو هو تحقق فعل لما هو بالقوة لكل من الفاعل بالقوة والمفعول بالقوة . فعندما يبني رجل البناء البيت يتحول من رجل البناء بالقوة إلى رجل بناء بالفعل . وكذلك الطوب والرمل بعد أن كانا بيتاً بالقوة أصبحا بيتاً بالفعل . وكلا الحدثين شيء واحد لدى أرسطو. ١٤٤ وإذا كانت الأمثلة الأرسطية السابقة توحي بأن العلة

141 - J. Barnes : - Aristotle , p. 54 .

142 - Aristotle :- Physics , 11 , 3 , 195 b 4 -6 .

143 - J. Lear : - Aristotle , p. 30 p. 31 .

144 - Aristotle :- Physics :- 111, 3 , 202 b26 .

الفاعلة مفارقة للمعلول وأنها علة خارجية عنه فليس الأمر دائماً هكذا عند أرسطو . فالعلة الفاعلة أحياناً ما تكون مباطنة للمعلول . إنها لا تختلف كثيراً عن الصورة فهي ليست سوى طريقة مختلفة لتعيين نفس العلة.

لا يكون الفاعل فاعلاً بالفعل لدى أرسطو إلا وهو يؤدي الفعل . فرجل البناء لا يكون رجل بناء حقاً إلا وهو يمارس البناء على المادة المناسبة له . أما غير ذلك فسوف يكون رجل بناء يعمل شيئاً آخر . ومن العبث تعيين رجل البناء الذي يبني أنه حدث سابق بالمعنى الحديث للعلة ، لأن الحدث الذي يشير إليه تعبير "رجل البناء يبني" كعلة هو نفسه الحدث الذي يدل عليه المفعول . ولأنه لا يوجد إلا حدث واحد فإن كلمة العلة لدى أرسطو كلمة غير قابلة للحذف في الواقع . ١٤٥ وإذا كان أرسطو قد قابل بين المادة والصورة كما رأينا ولم يوحد بينهما على الإطلاق نجده هنا يوحد بين الصورة والعلة الفاعلة . ويتمثل ذلك في أن الصورة لدى أرسطو قوة وفاعلية إلى جانب كونها صورة وشكلاً . فأنت تتعلم ليس بسبب قدرتك على التعلم وإنما بواسطة الشخصية المتعلمة لأستاذك ، فهو يمثلك بشكل فعلي من قبل الميزة التي سوف تكتسبها . يكبر الطفل ويصبح رجلاً بسبب التحقق الفعلي لصورة "الرجل" ليس لدى الطفل وإنما من جانب الوالد . إن الصورة المتحققة تحققاً فعلياً دائماً ما تكون العلة الفاعلة. ١٤٦ الصورة عند أرسطو هي التي تحدث نفسها بنفسها ، فلكي تأتي الصورة ينبغي أن يسبب ذلك

145- J. Lear : - Aristotle , p. 32 .

146 - J. H. Randall :- op cit , p. 181 .

بواسطة حدوث آخر صادق لنفس الصورة ١٤٧. ولشرح ذلك نقول إن صورة "هرمس" مثلاً عندما تفهم بشكل متخيل بواسطة فنان تقوم بشكل فعلي في نفس الفنان ، وهذه الصورة القائمة في نفسه هي التي تدفعه إلى العمل وإلى تجسيدها على خشبة أو معدن ليس هذا في أعمال الفن وحده بل وحتى في الطبيعة تكون الصورة التي تلقى تجسيدا جديدا لها قائمة من قبل وهي العلة في الحركة . ونشاهد ذلك في التكاثر؛ فالأب - الصورة - يحدث في المادة المقدمة من الأم تجسيدا جديدا لصورة النوع الذي لديه من قبل. ١٤٨. لكن هناك فرق بين الإنجاب الطبيعي والإنتاج الصناعي، العلة الفاعلة في الثاني خارجية أما في الأول فالعلة الفاعلة (ما يوجد من دفء في الحيوان المنوي) كامنة في المادة التي تتغير، ولا تُفرض دائماً من الخارج ، لذلك شبهه أرسطو بحركات "الأعاجيب السحرية". ١٤٩. يقول "توجد أجزاء الجنين بالقوة في المادة من قبل. لذلك عندما يحدث مصدر التغير، فإن البقية تعقب ذلك باعتبارها سلسلة مترابطة تماماً مثلما الحال في الأعاجيب". ١٥٠.

تستمد العلة الفاعلة ضرورتها في الفعل من ضرورة الصورة ، فلن تكون العلة الفاعلة فعالة حقاً إلا بامتلاكها للصورة التي سوف تنقلها إلى

147 - D. G. Williams :- " Form and Matter 1 ," p. 305 .

148 - D Ross :- Aristotle , p. p. 74 - 75 .

149 - J. Lennox :-" Teleology , Chance , and Aristotle's theory of spontaneous generation," Journal of the History of Philosophy , 20 ,1982 , p. 223 .

150 - Aristotle :- On the Generation of Animals, trans by : A. Platt, The works of Aristotle, Vol 11, 11 , 2, 734 b9 - 17 .

غيرها بهذا الفعل . وهنا نقطتان في غاية الأهمية في مفهوم أرسطو للعلّة الفاعلة أشار إليهما جثري :١٥١

الأولى: أنه لكي يخرج شئ ما إلي الوجود ينبغي أن يكون هناك موجود من قبل مثال كامل لكي يكون علته . فالفعل سابق على القوة . وهذا ما جعل أرسطو لا يعرف شيئاً عن فكرة تطور الأنواع .

الثانية: تتحد في نفس الشخص علتان الصورية والفاعلة سواء في عملية الابتداع الطبيعية أو الصناعية، فالعلّة الفاعلة لحيوان هي أن يكون مالكا للصورة التي سوف تتحقق في النسل الناتج منه ، مالكا للوجود الفعلي لما لها من وجود بالقوة . يقول أرسطو معبراً عن ذلك "ينبغي علينا عند البحث عن علّة كل شئ أن نبحث دائماً عما يكون الأعظم دقة .. ولما كان الرجل يبني لأنه رجل بناء، ورجل البناء يبني بفضل ما لديه من فن البناء ، فإن هذه العلّة الأخيرة هي الأسبق وبالتالي الأعم".١٥٢ فلم يفهم أرسطو المصدر الأساسي للتغير على أنه مجرد حدث سابق والسلام، بل يجب أن يكون صورة يستمر ويعين الصورة الآتية في التغير. صورة البيت موجودة في عقل رجل البناء هي العلّة الفاعلة الحقيقية لوجود البيت يقول على سبيل المجاز "المهندس المعماري يكون في المباني التي يبنّيها".١٥٣

وعلى ذلك فالمصدر الأساسي للتغير هو الصورة عند أرسطو ، أما المصدر الفعلي له فهو صورة في حالة فاعلية . وفي حالة التغير الطبيعي تكون الصورة في الأب الذي يخلعها على ما ينجبه من مواليد ، أما في حالة

151 - W. K. C. Guthrie :- op cit , vol V1 , p. 225 .

152 - Aristotle :- Physics , 11 , 3 , 195 b 21 - 24 .

153- Aristotle :- On the Generation of Animals, 1, 23 , 730 b7 - 8.

التغير الصناعي تكون الصورة قائمة في عقل الصانع وهي التي تدفعه إلى طبعها على القابل الخام الذي أمامه. حتى عمليات التغير في المكان وفي الحالة والكمية فهما أرسطو بهذا الشكل. فكل عنصر من العناصر المادية حركة طبيعية سوف يقوم بها عندما لا يعوقه عائق، حيث يتجه إلى موضع معين ، ووجوده في هذا الموضع جزء من صورته الكلية، وتعمل كعلة فاعلة فيه ، فنجده ينشد ويسعى من نفسه إلى الاستقرار في وضعه الطبيعي. ١٥٤ ونفس المبدأ في عمليات تغير الكيفية وفي الكون والفساد. إذ أن حالة الشيء وكميته والتي تقترن بعملية وصوله إلى تطوره الكامل متضمنة في صورته وتعمل فيه وتحركه من أجل بلوغها . فإذا سألنا ولماذا يستجيب القابل دائماً للفعل والتحريك الذي يمارسه عليه الفاعل؟ كانت إجابة أرسطو أن السبب موجود في طبيعة القابل المادية . إذ أن الجسم بوصفه موجود بالقوة خاضع في كل جوانبه للتحويل إلى الفعل ، خاضع للتغير والتجزئة ، ولا يبدى مقاومة شديدة للقوة الفاعلة، والمادة علامة على العوز والاحتياج إلى الصورة التي يمنحها الفاعل لها. ١٥٥ فالمادة حساسة إلى وجود العلة الفاعلة، واستجابة لهذه الحساسية يقع الفعل . وقد توسع القديس توما الإكويني في فهم العلة الفاعلة لدى أرسطو وقدم أفكاراً جديدة لم يقلها أرسطو؛ فذهب إلى أن العلة الفاعلة تعمل عملها بأربع طرق مختلفة: إما أن تكون مكملة للمفعول، أو ممهدة لحدوثه، أو مساعدة له، أو ناصحة له. ١٥٦

154 - Aristotle :- De Caelo , trans by : J. L. Stock , The works of Aristotle , vol 11 , Oxford , at the clarendon press, 1947 ,IV , 6 , 311a 1 -6 .

155 -E. Zeller :- op cit , vol 1 , p. 456 .

156 - K. L. Ross: causality

<http://www.cneuroscience.org/Topics/Causality/Default.ht>

العلة الفاعلة هي الفكرة "الصورة" القائمة في عقل الصانع وتدفعه إلى طبعها على المادة . يقول أرسطو معبراً عن ذلك في عبارة جميلة "إن آخر خطوة في التحليل العقلي تتطابق مع أول مرحلة في الصنع ، أي أن الصورة ينبغي أن تكون كاملة في العقل الخاص بالصانع قبل أن تتحقق تحققاً فعلياً في المادة الملائمة لها." ١٥٧ غير أن الصورة وإن كانت المحرك إلى الفعل فإنها هي نفسها لا تتحرك ، إنما بحضورها في الذهن تجعل شيئاً آخر "أعضاء الجسم" يتحرك ويفعل الفعل . وهي نظرية لها أهمية بالغة في إلهيات أرسطو؛ وطبيعية عملية الفعل هنا أنه حركة . فتأثير الفاعل على المادة يتم بأن يدخل فيها حركة تنتهي إلى أن تكتسي تلك المادة صورة محددة، وليس من اللازم أن يكون الفاعل نفسه في حركة، الضروري هي أن يثير الحركة في شيء آخر. ١٥٨

د. العلة الغائية

نظر أرسطو إلى العالم نظرة غائية شاملة ، ولم يستثن الإنسان نفسه من هذه الغائية، حيث آمن بأنه كائن غائي يسعى في كل تصرفاته لبلوغ السعادة . وخلق الغائية على الطبيعة نفسها ، فجعل الطبيعة تسعى دائماً نحو غاية معينة. ورفض أرسطو — كما سوف نرى — الآلية المادية الجامدة لدى أسلافه وأقام بدلاً منها غائية عقلية واعية.

لكل شيء في الطبيعة غاية، وإذا كانت الطبيعة هي العلة الباطنية للحركة، فإن لكل حركة هدف ، وهو بدوره الذي يحدد كل من معدلها

157 - Aristotle :- Nicomachean Ethics , Trans by : R . Ross , The works of Aristotle , vol 11 , B11, 4 , 1112 b23 .

١٥٨ - ألفرد تايلور :- المرجع السابق ، ص ٦٩ .

واتجاهها. والسعي نحو غاية ما جزء من طبيعة الشيء عند أرسطو. ١٥٩ فهذه الغاية تتحقق في عملية الإنجاب والتي بواسطتها تكتسب الطبيعة. لأن الطبيعة غاية الأشياء جميعاً . ويفسر أرسطو كيف يكون ذلك بقوله "لما كانت الأشياء الطبيعية تتحرك حركة ذاتية ، فإن هناك نقطة تنتهي عندها الحركة ، وهذه النقطة هي الغاية ، أو ذلك الذي من أجله يوجد الشيء، ولا تكون هذه النقطة الغاية المرجوة إلا فحسب عندما تكون النقطة الأفضل بين نقاط الانتهاء. وبلوغ الكائن طبيعته وصورته الكاملة هي نقطته الأفضل وبالتالي غايته". ١٦٠ وإذا كانت الأشياء المصنوعة والأشياء الطبيعية الأخرى غير البشر قد نشأت من أجلنا نحن البشر، فإننا نحن البشر جننا من أجل بلوغ كمالنا. لكن لماذا اعتبر أرسطو الغاية علة؟

يبرهن أرسطو على دخول الغاية في قائمة العلل بقوله "وبطريقة أخرى نسمى شيئاً ما" علة لكونه الغاية ، أي هذا الذي من أجله ، مثل علة التنزه الصحة ، لأننا لو سألنا: لماذا يتنزه هذا الإنسان؟ نجيب من أجل الصحة ، وبقولنا هذا نعتقد أننا نقدم العلة. ١٦١ ويصدق نفس الشيء على الخطوات الوسيطة التي تستحدث أثناء عمل شيء ما آخر كوسيلة تقود إلى الغاية . ويمكن صياغة برهان أرسطو السابق على صورة قياس بالشكل التالي:

159 - Aristotle :- Physics , 11, 1 , 193 b13 .

160 - Ibid , 11, 2 , 194 a25 - 30 .

١٦١ - أرسطو : علم الطبيعة ، ك ٢ ، ب ٣ ، ص ١٣١ .

هذا الذى يكون من أجله الفعل علة الغاية هي التى يكون من أجله الفعل

الغاية علة ١٦٢

وأكد أرسطو على علية الغاية أيضاً "فى دعوة للفلسفة" مؤكداً على أن الغاية أفضل من الشئ الذى نشأ من أجلها، كما تفوق الوسائل التى تؤدى إليها. ١٦٣ ويعيب أرسطو على المفكرين السابقين على سقراط عدم إدراكهم للعللة الغائية وراء الجمال المشاهد فى العالم ، وإنما رده إلى المادة وحدها وهذا قصور منهم. ١٦٤ فلم يتبينوا الحاجة الماسة إلى العلة الغائية لتفسير الخيرية والجمال والنظام ، ولم يعتبروا الخير والكمال علة غائية للنظام القائم فى العالم . وقد قصد أرسطو بهذا النقد اثنتين على وجه الخصوص من السابقين عليه وهما أنكساجوراس وديمقريطس ونكرهما صراحة. ١٦٥

لا تظهر العلة الغائية فى أعمال البشر وحدها، بل فى الطبيعة نفسها وفى أعمالها . وقد أكد أرسطو فى مواضع عدة من مؤلفاته ١٦٦ على أن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً ، وإنما كل أعمالها تستهدف غاية ما مثلها مثل الفن البشرى . وهكذا ينظر أرسطو نظرة تفاؤل طبيعى إلى العالم . ويتطرق

162 - A. Gotthelf :- op cit , 227 , N 4 .

١٦٣ - أرسطو :- بروتريتيقوس ، ب ١٢ ، ص ٣٣ .

164 - Aristotle :- Metaphysics , 1, 7 , 984 b 11 - 18 .

165- Aristotle :-On the Generation of Animals,V,7, 789 b 2 - 5 .

166 - Aristotle :- De Caelo , 1, 4, 271 a33 , The Soul , 11 , 4, 415 b16 .
G. A.11,6,741 b4 .

فى عقيدته هذه فيعلن "أن الغاية أوضف فى أعمال الطبيعة بكثير من أعمال الفن البشرى".١٦٧ ويستخدم لغة أنثروبولوجية ليظهر غائية الطبيعة فيقول "إن الطبيعة مثل ربة البيت الماهرة ، لا تلقى بعيداً بأي شئ من الممكن أن يصنع منه فى يوم من الأيام شئ مفيد". ويقول أيضاً "تسلك الطبيعة وكأنها تتنبأ بالمستقبل".١٦٨ وإذا كانت للقدرة البشرية على الصنعة تحاكي الطبيعة فمن الواضح أن غائية منتجات الصنعة البشرية أمر يعتمد على الطبيعة . ويصح لنا إذن أن نقول أن كل ما ينشأ نشأة سليمة إنما ينشأ من أجل هدف، أما ما يشذ عن الطبيعة فهو ردى ومضاد لها . ويمكننا تبين الغائية فى الطبيعة بالنظر إلى جزء من أجزاء جسمنا . "فإذا تأملت الجفن مثلاً وجدت أنه لم يتكون هكذا عبثاً، وإنما من أجل حماية العينين وتوفير الراحة لها ، والحيلولة دون نفاذ شئ من الخارج إليهما . ونقصد نفس الشئ عندما نقول إن الأشياء الطبيعية تكونت لتحقيق هدف معين، وعندها نقول ذلك على الأشياء الصناعية. فعندما يتم بناء سفينة لنقل البضائع عن طريق البحر يكون الهدف المقصود من بنائها قد تم بالفعل".١٦٩

لما كان النظام يسود الطبيعة كلها ، فإنها لا تفعل شيئاً بالصدفة ، وإنما توجد لكل شئ هدفاً محدداً . والفن البشرى يحاكي الطبيعة فى ذلك. ويورد أرسطو اعتراضاً على تصور هذ ، ويقوم بالرد عليه، وهو موضوع

167 - Aristotle : On the parts Animals, trans by: W. Ogle, The Works of Aristotle, Vol 11, 1, 1, 639 b19 .

168 - Aristotle :-On the G. A. V, 8, 744 b 16 - 37 .

١٦٩ - أرسطو :- بروتريبيتيقوس ، ب ١٤ - ب ١٥ ، ص ٣٥ .

على لسان أنبادوقليس وانكساجوراس ١٧٠٠ وملخصه أنه لا وجود للغائية في الطبيعة ، وإن ما يسير الطبيعة وإحداثها هو الضرورة الطبيعية ، فلا يسقط المطر من أجل إنبات النبات، وإنما سقوطه يكون بقانون ضروري ، ذلك أن البخار بارتفاعه في الجو يتبرد ، فينزل على الأرض على هيئة قطرات المطر. وإذا كان النبات يستفيد منه فينمو، فهذا مجرد عرض لهذه الظاهرة ، ولم يسقط المطر لهذه الغاية. بدليل أنه قد يسقط على مخزن للحبوب فيصاب بالعطب ، فهل لو حدث هذا يقال: أن المطر سقط من أجل إفساد الحبوب؟ وكذلك الأسنان بأشكالها المختلفة المدببة والمستوية لم توجد لها الطبيعة لغاية ، مثل تقطيع الطعام ، وإنما تكونت هكذا بالضرورة ، أما الحيوانات وغيرها من الكائنات الحية فقد نشأت عند هؤلاء بفعل التوالد التلقائي ، وتطورت من كائنات بدائية (أبقار ذات رؤوس بشرية) إلى كائنات متقدمة وفقاً لمبدأ البقاء للأفضل . ويرد أرسطو على هذا الاعتراض بقوله: "إن الأسنان وكل الأشياء الطبيعية تخرج إلى الوجود على شاكلة واحدة دائماً ، وليس هذا حال ما يتكون بالمصادفة والاتفاق ، فنحن لا ننسب إلى المصادفة سقوط المطر في الشتاء ، فالأشياء منتظمة الوقوع لا تتفق مع المصادفة ، مما يترتب عليه ضرورة أن تكون لغاية معينة ، والغريب أن الذين يرفعون الاعتراض السابق يناقضون أنفسهم إذا يتفقوا على أن هناك اطراداً في كل الأحداث التي تدور في الطبيعة مما يناقض دعواهم أصلاً" ١٧١ إن معنى الطبيعة أنها شيء يهدف غاية ، وبهذا تتطابق العلة والمعلول طالما أن كل الأجزاء الفردية

170 -Aristotle :- Physics , 11, 8 , 198 b 10 - 15 .

171 - Ibid , 11 . 8 , 199 a 1 - 7 .

تربط بوحدة الغاية هذه، إن الذي يقول بالآلية هذه يهدم كلا من الطبيعة نفسها، وكذلك الذي يحدث بالطبيعة، وذلك لأن هذا الذي يوجد بالطبيعة هو ذلك الذي يحتوي داخله على مبدأ بواسطته يصل - ويدفع بشكل متواصل - إلى غايته. ١٧٢ كما يستند أرسطو كذلك في الرد على هذا الاعتراض على التشابه بين الطبيعة والفن ، فكلاهما يسعى وراء غايته، كما أن العلاقات بين المراحل المبكرة ، والمراحل المتأخرة تكون متماثلة في كل ما يحدث بالفن وما يحدث في الطبيعة، كلاهما يظهران تقدمًا نحو النظام والكمال ، مما يؤكد عدم وجود التولد التلقائي في الطبيعة مثلما لا يمكن أن يوجد عمل بلا غرض في الفن الإنساني. ١٧٣

فليس من المعقول أن يصدر هذا النظام وهذا الجمال المشاهد في الطبيعة من المصادفة كما يزعم أنبادوقليس ، لأن أفعال المصادفة ليست دائمة الوقوع ، ولا تقع في معظم الأحيان ، والنظام دائما حولنا ونشأة كائن حي ناضج يقع دائما أو لمعظم الأحيان ، فكلها أعمال لأجل نتيجة ما. وإذا كان برهان أرسطو هذا يُنتقد بأنه يقع في اللبس والخلط ، فقد حول معنى "المصادفة" المقصودة هنا من "تعاقب آلي" إلى "تعاقب غير المألوف" ، فإن آلان جوتيلف A. Gotthelf يرد على هذا النقد بأنه لا يوجد لبس في البرهان ، ولا ركون إلى اللغة الدارجة ، لأن هذا المعنى الذي فهم به أرسطو المصادفة ، هو معناها الذي كان موجودًا لدى السابقين على سقراط ، ولدى

172 - Hegel :- Lectures on the History of Philosophy , vol 11, trans by ; E. S. Haldane & F. M. Simon , Routledge & Kegan Paul , London , 1955, p. 158 .

173 - W. K. C. Guthrie :- op cit , vol VI , p. 113 .

أرسطو نفسه ، فمن طبيعة الأحداث المصادفة ، أن تكون الاستثناء .
والنتيجة الناشئة من التطور العضوي نتيجة شديدة التعقيد والنظام ، لها حدود
دقيقة ، وليست مترتبة على تفاعل طبيعي غير مقيد ، وغير محدد للعناصر
المادية ، وهذا التطور يجب أن يكون لأجل نتيجة. ١٧٤ وقد حاول الكثيرون
في القرن العشرين إظهار أن التفسيرات الغائية تتكامل مع التفسيرات الآلية ؛
فمثلا يمكن القول بأن العنكبوت ينسج خيوطه من أجل الحصول على الطعام
، وفي ذات الوقت نفس نشاطه وعمله المنظم الدقيق على أنه بسبب موروثه
الجيني وبنائه الفسيولوجي . لكن أرسطو لا يرضى عن هذا التكامل، لان
السبب الذي يجعل المرء يضع الصورة في وضعها النهائي المتحقق ، هو
فقط لأنه بالاعتماد عليها يمكن للمرء أن يفهم السلوك الغائي. ١٧٥ وأرسطو
هنا لا يرد على دعاة الآلية في الماضي فقط ، بل وعلى أنصارها في العصر
الحديث مثل دي لا ميري وهو لباح . إن أولئك الذين أسقطوا تماما الغائية
وقالوا بالآلية الجامدة في نظر أرسطو مثل هذا الذي يصف مشرط الطبيب
بأنه العلة في عملية إزالة الورم وليست رغبة الطبيب في علاج
المريض. ١٧٦

تصور أرسطو ما يدور في الكون من أحداث وأعمال طبيعية كانت أو
صناعية يتم على هيئة سلسلة من الخطوات المتلاحقة، وعندما تكتمل سلسلة
الخطوات هذه تكون كل الخطوات التي تسبق اكتمالها قد اتخذت لأجل هذه
الغاية، ما لم يعق سيرها هذا عائق . السعي نحو غاية أو هدف طابع عام في

174 - A. Gottelf :- op cit , p. 248 .

175- J. Lear :- op cit , p. 36 .

176 - Th . Gomperz :- op cit , vol IV , p. 135 .

كل الكائنات من أدناها إلى أعلاها، كالعناكب والنحل والنمل ، حتى النباتات في رأي أرسطو خالقة لما يكون محققا لغاية ما . فالأوراق ينبتها النبات من أجل حماية الثمار بالظل. ١٧٧ وتظهر الغائية كذلك في أشكال التكاثر والتوالد بين الكائنات الحية ، سواء أكان تكاثرا جنسيا أم تكاثر تلقائيا كتوالد الصدفيات ، والكثير من القشريات. ١٧٨ ففي التكاثر الجنسي يساهم الذكر بالحيوان المنوي الذي يمتلك قوة وراثية - مصدر التغير- من أجل إنتاج الصورة ، أو إضفاء النظام على المادة الأنثوية لجعلها كائنا حيا من نوع معين ، وهذه هي الغاية. فما يقوم به العنصر الذكري في الإنجاب الجنسي يشبه ما يقوم به الصانع في إنتاج مصنوعاته ، وتكون الصورة هنا هي الغاية المرجوة من الاثنين، وهذه الصورة هي صورة الأب ، وهي المسؤولة مسئولية كاملة عن النشاط المبذول للوصول إليها. ١٧٩ فمن الواضح إذا أن هذا النوع من العلة فعال وقائم في كل الأشياء التي تخرج إلى الوجود بواسطة الطبيعة ، إن هذه العلة باختصار هي الحالة النهائية أو التامة التي خرج من أجلها الشيء من القوة إلى الفعل ، كصورة الصحة التي يتحول إليها الكائن المريض بفعل الطبيب والدواء . وترتبط هذه العلة الرابعة بمفهوم أرسطو الحديث عن العلة بوصفها وظيفة وتعليل لحدث يقع ، وبتقديمنا للعلة الغائية نحن نجيب على سؤال: لماذا يوجد هذا الشيء؟

لكن أليس من الممكن الاعتراض على كلام أرسطو السابق بأنه لا يجوز نسب الغائية والغرض إلا للكائنات القادرة على التروي والتفكير العقلاني في

177- Aristotle :- Physics , 11, 8 , 199a 20 - 25 .

178- J. Lennox :- op cit , p. 220.

179 - Ibid , p. 222 .

أفعالها؟ ولما كانت الطبيعة وكل الكائنات الأخرى غير الإنسان لا تتروى في أفعالها، ولا تختارها عن قصد ، فليس من الممكن نسب غائية إليها إذن . وقد رأينا رد أرسطو على هذا الاعتراض بأن الطبيعة والكائنات الدنيا لا تفكر في أفعالها ولكن هذا لا يعني غياب القصدية ، إن مثلها مثل الصانع والفنان الماهر ينجز فنه دون ترو أو تفكير طويل ، إنما عندما نمارس الأعمال الفنية لا نعمل التفكير على الإطلاق في الغايات ، وإنما في الوسائل فقط . الطبيب لا يتروى فيما إذا كان سوف يشفي أم لا، وإنما يفكر في كيف يفعل ذلك ، وكذلك الأمر في الطبيعة الغاية مفترضة ضمناً فيها. ١٨٠ لكن هذا الرد قد لا يقنع البعض فيذهب إلى هذا التشبيه لا يجوز؛ لأن الفنان بمقدوره أن يشرح لنا سبب كونه يفعل ما يفعل - حتى لو لم يكن محتاجاً أن يفعل ذلك ، وهذا سبب النظر إليه كفاعل عاقل قادر على السلوك الغائي ، أما الطبيعة فليست قادرة على ذلك . غير أن أرسطو لا يعدم رداً على هذا ؛ فنحن ننسب القصدية إلى الكائنات غير القادرة على التروى العقلي لأننا نكون قادرين على فهم ما يرمي إليه سلوكنا، شريطة أن نكون قادرين على تفسير ما يفعل في مفردات الاعتقادات والرغبات التي نشارك فيها، أو على الأقل نفهمها ، وهذا ما يفعله علماء البيولوجيا والطب في دراساتهم للحيوانات والحشرات في عصرنا. ١٨١ .

لأشياء في الطبيعة بدون غرض ، وسعي الصورة دائماً لكي تجد تعبيراً لها في المادة هي الغاية التي تهدف الطبيعة إليها، وليس هناك تطور في هذه

180 - W. K. C. Guthrie :- op cit , vol VI , p. 114 .

181 - J. L. Ackrill :- op cit , p. p. 43- 44 .

العملية لأن الأنواع ثابتة في الطبيعة ، وسعي الطبيعة للاكتمال ليس سعيًا
لنمو متزايد من الصور الكامنة ، ولكن لأجل الاحتفاظ بتتابع غير منقطع
للأنماط والأنواع القائمة . أما ما نجده من كائنات مشوهة و شاذة في الطبيعة
فهذه أخطاء من جانب الطبيعة كما تقع الأخطاء في أعمال الفن " فليس في
المخلوقات المشوهة في الطبيعة سوى حالات من الإخفاق عن بلوغ الغرض
المرجو منها ، لذلك نجد أن المخلوقات الغريبة الشاذة التي ذكرها أنبادوقليس
لم تستمر في البقاء لأنها لم تستطع أن تصل إلى غرض مقصود. ١٨٢
وينتهي أرسطو من معالجته لهذه النتيجة: "من السخف القول بأنه لا وجود
للغرض طالما أننا لا نرى الفاعل يعتمد شيئًا .. إن الطبيعة علة ، وعلة تعمل
عملها من أجل غرض وغاية." ١٨٣ وهذه لهجة أفلاطونية عند أرسطو، فقد
استفاد أفلاطون من تصوراته لنفس العالم أو للإله الصانع فتحدث عن غايات
في الطبيعة ، أما أرسطو فلا يسمح له فكره الميتافيزيقي بذلك . ومع أننا لا
نرغب في رفض وجهة نظره بأن هناك غائية في الطبيعة فإننا نجد أنفسنا
مضطرين للاعتراف بأن المذهب الميتافيزيقي عند أرسطو ومذهبه الغائي لا
يتفقان في إعطائه مبررا للحديث عن الطبيعة كما لو كانت مبدأ واعيا يعمل
وينظم نفسه. ١٨٤

أهم ما تتصف به هذه العلة من بين العلل الأرسطية أنها ليست قابلة لأن
يعبر عنها بمفردات " لأن" وإنما بلفظ "لأجل" فقط . إنها تأتي في الزمن بعد

182 - Aristotle :- Physics , 11, 8 , 199 b1 -5 .

183 - Ibid , 11 , 8, 199 b 25 - 30 .

١٨٤ - فردريك كوبلستون :- تاريخ الفلسفة ، المجلد الأول ، ترجمة د . إمام عبد الفتاح
إمام ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠٢ ، ص ٤٣٦ .

معلولاتها، فالصحة التي هي العلة الغائية من المشي تأتي بعد القيام بالمشي ، وإنها من الممكن أن تكون مؤثرة وفعالة حتى دون أن توجد أصلا ، فمن الممكن أن تكون الصحة علة جعل الإنسان يتمشى وهي غير موجودة أصلا. ١٨٥ وإذا كان أرسطو يجعل كل الأفعال التي تقوم بها كل الكائنات تستهدف غاية فمن الممكن أن يرفع في وجهه العمل الذي يؤديه الإنسان وهو لعبت بيديه فقط من أجل اللعب ، فأين هي الغاية في هذا؟ ألا يعني هذا إن قول أرسطو السابق لا يصدق على كل الأفعال؟ ومن الممكن أن لعبت الإنسان بشيء فينتج نتيجة غير متوقعة وغير متسهدفة ، وبعد أن ينتهي من ذلك يفكر في الغاية أو الوظيفة التي يمكن أن يؤديها هذا الشيء؟

رفع هذا الاعتراض على أرسطو "أدлер" ١٨٦ M. J. Adler وإن كان من الممكن الرد عليه بأن نقول حتى عندما لعبت الإنسان بيديه فينتج شيئا لم يكن يقصده ، هناك غرض مسبق من وراء هذا الصنيع العابت ، لأننا لو سألنا لماذا لعبت الإنسان أصلا؟ لكانت الإجابة لأجل الترويح عن نفسه، أو قتل وقت فراغه ، أو تفريغ الكبت النفسي المشحون داخله ، وكلها غايات كانت مستهدفة سلفاً من وراء عبثه وليس كما ظن أدلر.

وكما رأينا أرسطو يوحد من قبل بين الصورة وبين العلة الفاعلة ، نجده هنا يوحد بين الصورة والغاية . وكأنه لا توجد لدى أرسطو سوى علتين أساسيتين فقط ، هما المادة من ناحية ، والصورة (كما هي وفاعل وغاية) من ناحية أخرى . فكيف وحد أرسطو بين الصورة والغاية؟

185 - J. Barnes :- op cit , p. 55 .

186 - M. J. Adler :- op cit , p. 41 .

وحد بينهما عندما ذهب إلى أن الصورة هي ذلك الذي من أجله يتم الفعل (الغاية). فيقول: "لما كانت الطبيعة تعني شيئين: الصورة والمادة ، وبما أن الصورة هي غاية المادة ، وكل الأشياء الأخرى الباقية تكون لأجل الصورة ، فمن المحتم أن الصورة هي العلة بمعنى أنها الغاية".^{١٨٧} ولنضرب مثالا على ذلك: جوزة البلوط التي تقع من شجرة البلوط على الأرض تثبت هناك وتضرب بجذورها وتكبر بشكل تدريجي فتصبح شجرة بلوط أخرى كاملة النضج ، وكونها تحولت هكذا إلى شجرة كاملة هو العلة الغائية ، وفي ذات الوقت العلة الصورية لها أيضا والتي كانت تملكها بالقوة عندما كانت جوزة وأصبحت تملكها بالفعل الآن . إن الصورة التي من المفترض أن تصل إليها جوزة البلوط عندما تبلغ نضجها هي نفسها الغاية التي قدر على الجوزة أن تبلغها. وأكد على توحد العلتين أيضا "قيما بعد الطبيعة" عندما قال: " غالبًا ما يتم التوحيد بين العلل الثلاث، وذلك لأن هذا الذي يكون (الصورة) وذلك الذي من أجله (العلة الغائية) شيء واحد.. لأن الإنسان يلد إنسانا ، فهو يلد صورته الخاصة في ابنه وفي ذات الوقت هذه الصورة هي الغاية التي استهدفها من وراء هذا العمل".^{١٨٨} وقد اعتنق كانط في العصر الحديث نفس هذا التوحيد بين الصورة والغاية حيث ذهب إلى أن أجزاء الكائن الحي في خدمة الكائن كله كمفهوم عام ، فعندما يبني العنكبوت بيتًا تكون عملية البناء هذه موجهة نحو غاية حفظ بقاء العنكبوت في الوجود ، ويبدو كأن أعضاء العنكبوت قد سخرت لهذا الهدف ، وكان مفهوم (صورة) العنكبوت تمارس

187 -Aristotle :- Physics , 11 , 8, 199 a 30 - 32 .

188 - Aristotle :- Metaphysics , V11 , 8 , 1033 b 29 .

تأثيراً علياً على أعضائه . ولكن لا أرسطو ولا كانط اعتقد أن الغاية إسقاط
من عقولنا على الطبيعة ، فما يوجد في الطبيعة من صور هي التي تجعلها
مفهومة لنا ، إنها هي التي تسقط نفسها على عقولنا عندما ندرس العالم .
١٨٩ هذا التوحيد بين الصورة والغاية جعل غائية أرسطو غائية باطنية أكثر
من كونها غائية خارجية، فشجرة التفاح عند أرسطو تبلغ غايتها أو غرضها
في المقام الأول عندما تحقق الكمال في تطورها الذي تستطيع بلوغه وهو
كمال صورتها وليس عندما تجلب ثمارها الصالحة أو المتعة للإنسان. ١٩٠ كما
حد أرسطو أيضاً بين العلة الغائية والعلّة الفاعلة . وذلك لأنك تولد كرجل
بواسطة رجل ، وتُجعل متعلماً بواسطة المعلم . والنتيجة أن العلة الغائية هي
" نفس الصورة " كفاعل . إن الأب يهب صورة الرجولة إلى ابنه وهذه
الصورة في ذات الوقت غاية للابن. ١٩١ ومن هذا الربط بين القوة الفاعلة
والقوة الغائية أصبحت العلة الغائية عند أرسطو لا تقتصر على التوجيه
ولكنها تحدث الطاقة التي توجهها بأن تؤلّد في الشيء النزوع المناسب الذي
يساعده على تحقيق هذه الغاية ، والذي يظهر في شكل جسماني ، فما يدفع
البذرة إلى النمو هو ميلها أن تصبح نباتاً ، ومن ثم لا تكون صورة النبات
هي علة نمو البذرة على هذا النحو ، بل هي علة نموها بالإطلاق. ١٩٢ ولا
حاجة بنا إلى القول بأن توحيد أرسطو بين العلة الغائية والفاعلة كان الأساس

189 - J. Lear :- op cit , p. 42 .

١٩٠ -فريدريك كوبلستون :- المرجع السابق ، الجزء الأول ، ص ٤٢١ .

191 - J. H. Randall :- op cit , p. 181 .

١٩٢ - ر . كولنجوود :- المرجع السابق ، ص ٩٩ .

الذي انطلق منه أرسطو في ميتافيزيقاه للقول بالمحرك الأول الذي يحرك العالم كغاية له من خلال العشق دون أن يتحرك هو .

وإذا كان أفلاطون قد قال بغائية مباشرة متعمدة من الإله الصانع فان غائية أرسطو تختلف عن غائية أستاذه ، فالغائية عند أرسطو غير متعمدة ، فلدَى الموجودات مجرد نزعات باطنية نحو أهداف معينة ، وهي نزعات مملوكة للأشياء بفضل صورها ، ولا تنشأ لو تحرك استجابة لموجه إلهي خارجي ، وإنما الصورة نفسها عنده مبدأ بنائي يسعى إلى تحقيق الفعل لنفسه كفرد ناضج كامل. ١٩٣ وكانت العلة الغائية ذات ارتباط وثيق ببيولوجيا أرسطو ، لأن تعبير " ذلك الذي من أجله " يقترب اقترابا شديدا من مفهوم "الوظيفة" البيولوجي ، وكم عيب على بيولوجيا أرسطو سقوطها التعيس في حضن الغائية هذا، غير أن هذا سوء فهم كامل لطبيعة عمل أرسطو، كعالم بيولوجي وفيلسوف - على حد قول جرّين - وذلك لأن إدراكه للمبادئ الوظيفية للكائنات الحية ، ولتطابق الصورة والوظيفة هو على وجه التحديد الذي يجعله فيلسوفا وبيولوجيا ، وقد اعترف كثير من علماء البيولوجيا بهذا الارتباط. ١٩٤

ومن هنا يمكن القول بان أرسطو استعمل العلة الغائية بطريقتين مختلفتين: استند إليها لشرح الأشياء التي تقع بشكل دائم أو لمعظم الوقت، فالاطراد يتطلب شرحا بالعة الغائية، وثانيا عالجا بها علاقة الجزء بالكل في أبنية الحيوانات، فما تمتلكه الحيوانات من أعضاء يكون من أجل جعلها قادرة

193 - R. J. Hankinson :- op cit , p. 128 .

194 - M. Grene :- op cit , p. 133 .

على إنجاز الوظائف التي ترسم لها. ١٩٥ ويكفي أن نسوق مثالا من كتب أرسطو البيولوجية دليلا على ذلك: "دائما ما تخصص الطبيعة كل عضو للكائن القادر على استخدام هذا العضو، فالكائنات الأعظم عقلانية سوف تكون قادرة على استخدام أعظم عدد ممكن من الأدوات استخداما فعالا.. إنها تمنح الأداة التي تكون مفيدة بأوسع قدر، فتعطي اليد للكائنات القادرة على اكتساب أكبر عدد ممكن من المهارات." ١٩٦

يحقق النشاط الطبيعي هدفه في بلوغ الصورة الكاملة ، وعالم أرسطو عالم معقول في أساسه، عالم منظم وبنى ومتشبع بالغائية ، ومن طبيعة الإنسان أن يبحث عن نظام العالم ويصل إلى فهمه ، ولو لم يكن العالم بناء عقلانياً ، سوف يغدو من المستحيل أن يفهمه الإنسان . والواقع أن هذا الظهور الشديد للنظام في العالم هو الذي يسبب الجمال المشاهد في إبداعاته، والفننة التي تظهر حتى في أدنى موجوداته. ١٩٧ إن النظام أو البناء الزمني المتعاقب للوسائل والغايات حقيقة قائمة في كل حالة ، ويمكن اكتشافها. يقول أرسطو: "لو كان من الممكن لمنزل أن يوجد بالطبيعة لوجد بنفس الطريقة التي يوجد بها بواسطة الفن الآن ، ولو كان للأشياء الطبيعة أن تنتج بالفن أيضاً لكانت سوف تُصنع بواسطة الفن بنفس الطريقة التي تنتج بها بواسطة الطبيعة ، كل مرحلة فيها تقود إلى المرحلة التي بعدها." ١٩٨

195 - R. J. Hankinson :- op cit , p. 128 .

196 - Aristotle :-on the Parts of Animals . IV , 10 , 687 a 19 - 23 .

197 - E. Zeller :- op cit , vol 1 , p.461 .

198 - Aristotle :- Physics , 11 , 8 , 199 a 12 - 15 .

يقيم أرسطو غائيته كما رأينا على أساسين: ما يشاهده من غائية وقصدية في الفعل البشري ، وما يشاهده من تطور يتم لبلوغ غاية في الكائنات العضوية ، وسلوكيات هذه الكائنات لن تفهم إلا بافتراض علة غائية لأفعالها. ١٩٩

الواقع أنه على مدى تاريخ العلم كله لم يوجد مدافع أعظم قوة عن العلل الغائية من أرسطو. ولا شك أن الكثيرين من العلماء المنشغلين الآن بالبيولوجيا والطبيعات لا يزالون يتمسكون بالغائية بالحد الذي فعله هو من قبل ٢٠٠٠ فغائية أرسطو هذه ليست غائية صوفية روحانية ، ولا هي آلية جامدة ، بل مفهوم واقعي وتجريبي ، إنها نتيجة تم استخلاصها من ملاحظة الطبيعة ، وليست فرضاً أدخل على الطبيعة. ٢٠١ وعلى قدر أهمية وعظمة الغائية التي قال بها أرسطو على قدر ما وجه إليها من انتقادات. إذ بالإضافة الى اتهامها بعرقلة التقدم العلمي إبان العصور القديمة والوسطى ، نجد "أولف جيجين" يتهمها بأنها مقولة غير مفهومة ، ولا يمكن أن تتركب على العلة ، فالعلة شيء والغاية شيء آخر مختلف ، بل هي القطب المضاد لها . لأن العلة تخص ما قبل الفعل، أما الغاية فتخص ما بعد . وينتقدها كذلك بأنه بينما من الممكن البرهنة على وجود العلل في الوجود وبسهولة ، نجد أن الأهداف ليست واضحة إلا في ميدان الكائنات الحية وحدها ٢٠٢. لكن من السهل علينا أن نرد على هذين النقادين نيابة عن أرسطو، حيث أن صاحبيهما أخطأ عندما

199 - A. Gotthelf :- op cit , p. 252 .

200 - D. J. Allan :- op cit , p. 33 .

201 - A. Gotthelf :- op cit , p. 253 .

٢٠٢ - أولف جيجين :- المرجع السابق ، ص ٢٤٣ .

نظر إلى أرسطو من منظور عصرنا الحالي ، وفهم العلة التي قال بها أرسطو بالمعنى الحديث للفظ ، لقد رأينا من قبل أن العلة عند أرسطو تتضمن التعليل والتفسير ، وليس التعليل فقط كما هو الأمر في المعنى الحديث لها.

أما أكريل J.L. Ackrill فيعترض على غائية أرسطو من أكثر من زاوية أولاً: إذا اتفقنا مع أرسطو بأن أشكال الاطراد في الحيوان دليل على الغائية ، فإن هناك أشكالاً أخرى لا تبدو إلا أنها أنشطة وعمليات محكومة بقوانين كيميائية وفيزيائية ولا يمكن أن تخدم غرضاً، كلون العينين مثلاً في الكائن الحي. ٢٠٣ وهو نقد من السهل الرد عليه بنقطتين:

(١) أن بعض الأفعال من الممكن النظر إليها كأمر ضرورية مساعدة وترد ضمناً بواسطة الإجراءات الغرضية . لذا فإن الاطرادات الغرضية تتطلب أحياناً بعض الاطرادات غير الغرضية كأدوات مساعدة لها .

(٢) من الممكن النظر إلى بعض الاطرادات غير الغرضية كنتائج أو ظواهر غرضية مصاحبة للإجراءات الغرضية ، مثل ابتلال شارب القطة دائماً كلما شربت اللبن ، فشربها اللبن يخدم غرضاً واضحاً ، أما ابتلال الشارب المطرد فلا. ٢٠٤ أما النقد الذاهب إلى أن هناك حيوانات وكائنات لا نفهم ما الغاية من وجودها ، وإن وجود هذه الكائنات أكبر دليل على خطأ عقيدة أرسطو الغائية ، فيمكن الرد عليه - كما يقول أكريل - بأن هذه الكائنات تخدم في الحقيقة غرضاً وهو حفظ نوعها ، والحفاظ على التوازن

203 - J. L. Ackrill :- op cit , p. 44 .

204 - Ibid .

في الطبيعة ، كما أن كل واحد من الكائنات في الكون يحاكي بطريقته الخاصة النشاط الثابت للإله ، فكل شيء لأجل الإله. ٢٠٥ لكن هذا الرد وإن كان ظاهرياً مقنعاً فإنه في الحقيقة غير ذلك ، لأننا لو قلنا أن الفيل المفرد أو الفأر المفرد يوجد لأجل الحفاظ على نوعه ، ولو قلنا يوجد نوع الأفيال أو الفئران من أجل حفظ التوازن الكوني ، فإن السؤال الذي يطرح نفسه ، ولماذا وجدت الأنواع الأخرى التي تحد من أعدادها الفئران أصلاً؟ ولماذا يكن التوازن الكوني خيراً؟ أما كان من الممكن حفظ هذا التوازن بشكل آخر من غير هذه الكائنات المؤنية؟ ولو قلنا أن كل الكائنات توجد لأجل الإنسان ومتعته يظل السؤال قائماً أيضاً: ولماذا يوجد الإنسان أصلاً؟ أليس من المحتمل أن تكون غائية أرسطو نفسها تجسيماً من عقل أرسطو للطبيعة ، قام فيه بخلع ما يشاهده حوله في عالم الإنسان من سعي وراء الأهداف على الطبيعة دون أن يكون موجوداً فيها أصلاً؟

ورغم كل هذه المآخذ لا يحق لنا النظر باستخفاف إلى غائية أرسطو، فلا تزال مشكلة تفسير طابع السعي وراء هدف قائم في الموجودات الحية، لا تزال - كما يقول ثيودوروس جومبرتز - واحدة من المشكلات التي نبحث منذ وقت طويل عن حل لها بلا جدوى . وهنا نسأل هل الغائية تعوق التقدم العلمي؟ والإجابة أنها تساعد وتعوق في نفس الوقت. ٢٠٦ تساعد لأن معرفة وظيفة الشيء والغاية منه تجعلنا نحسن تقديره، ونحقق في معرفته . وتعوق لأنها قد تصرفنا عن التحقق من العلل المباشرة بالتجربة. كما من الممكن ألا

205 - Ibid , p. 45 .

206 - Th Gomperz :- op cit , vol IV , p. 134 .

يفهم عمل ووظيفة عضو ما ، بل إن التفسير الخاطئ قد يموه إدراكنا للوقائع نفسها فيجعلنا نكون ملاحظات غير دقيقة أو نتائج متسرعة.

حسبنا هذا في الحديث عن العلل الأساسية الضرورية لدى أرسطو . وهناك ما ينبغي أن نقوله في النهاية وهو أن أرسطو في بحثه في العلل وحد بين ثلاثة منها، وكأنه لا وجود عنده إلا لعلتين فقط هما الصورة والمادة . والسبب في هذا التوحيد أن الصورة عنده هي الغاية في كل تغير، لأن التغير يهدف إلى تحقيق الصورة وهي أيضا محركة وفاعلة كما رأينا من قبل وقد أكد أرسطو عليه بقوله: " مهمة عالم الطبيعيات أن يحيط علما بالعلل جميعا ، وغالبا ما تتحد الصورة والغاية والعلة الفاعلة في واحدة ؛ لأن الصورة والغاية شيء واحد في حين يندمج معها المصدر الأصلي للحركة في بعض الحالات على الأقل".^{٢٠٧} بعبارة أخرى يتم التوحيد بينهم لأن الفاعل إنما يفعل على حسب صورته ويحرك الشيء على حسب صورة الشيء ، فإذا ما قبل الشيء الحركة تحرك بصورته وحسبها ، أما الغاية فإنها مرتسمة في صورة المحرك ، يقصد إليها ، وفي صورة المتحرك يوجه إليها.^{٢٠٨} فعندما يخرج نموذج ولنقل النوع البشري إلى الوجود يكون جوهر الإنسان هو الصورة النوعية الدائمة له، وهذه هي العلة الصورية ، ونفس هذه الصورة المجسدة في والده الناضج بشكل ضروري هي العلة الفاعلية لميلاده ونشأته ، إضافة إلى أن الصورة النوعية هي أيضا الهدف الذي

207 - Aristotle :- Physics , 11, 7 , 198 a 25 .

٢٠٨ - يوسف كرم :- المرجع السابق ، ص ١٣٨ .

يَتَكُون هو من اجل بلوغه أي أنها " ذلك الذي من أجله " تكون العلة الغائية لعملية النمو نفسها. ٢٠٩ ليست للعلل الصورية الفاعلة والغائية إلا جوانب مختلفة للصورة نفسها.

دعنا نتجه الآن إلى النوع الثاني من العلل وهو العلل العرضية عند أرسطو:

ثانياً - العلل العرضية الافتراضية:

هناك علل أخرى يذكرها أرسطو تتدخل بشكل عرضي في سير الأشياء وحركتها، هي المصادفة والحظ والضرورة . فلم يكن من قبيل الاتفاق أن يأتي شرح أرسطو للمصادفة في " الطبيعة " بعد تصوره الخاص بالعلل ، وإنما كان جزءا من غرضه آنذاك بيان كيف تتماشى المصادفة كعلة مع التقسيم السابق للعلل . فمع أن أرسطو آمن بالاطراد العام للطبيعة وخضوعها لقوانين عامة أكد على أن هذه القوانين لها استثناءات ، فمن الممكن أن تقع أشياء كما يقول الناس بالمصادفة . فماذا كان يعني أرسطو بالعلل العرضية؟

أ - المصادفة والاتفاق:

العلل العرضية عند أرسطو نوع من الاقتران العرضي بين معلومات كل معلول منها هو نتيجة مترتبة على علته المستقلة الخاصة به. ٢١٠ وهناك فرق بين الشيء الجوهرى والشيء العرضي ، الأول هو ما يكونه الشيء

209 - G. R. G. Mure :- op cit , p. 357 .and vide :-

- J. L. Ackrill :- op cit , p. 40 .

210 - G. M. Morrow :- " Necessity and persuasion in Plato's Timaeus , " in : Studies in Plato Metaphysics , ed by : R. E. Allen , The Humanities Press, New York , 1965 , p.433 .

بفضل طبيعته الخاصة ، الثاني ما يكونه الشيء بشكل عرضي (أو بفعل شيء ملازم) مثال ذلك فن البناء مجسدا في رجل البناء الماهر هو العلة الأساسية والجوهرية لوجود البيت ، ولكن من الممكن بشكل عرضي أن يكون - إذا كان رجل البناء يمتلك هذه الصفات أيضا - " الشاحب " أو "المتقف" علة لبناء البيت ، ولكنه بهذه الصفة لا يكون العلة الأساسية للبيت وإنما تصانف أن كان متقفا. ٢١١ أما المصادفة وهي نوع من هذه العلة فقد عرفها أرسطو بأنها " العلة التي فيها قد تحدث المعلولات فجأة بشكل غير متوقع ، ومن ثم تكون مستغلقة على الحساب البشري ، وتكون علة بالمصادفة فحسب ، كسقوط المطر في الصيف مثلا. ٢١٢ وفي " الطبيعة " يشير أرسطو إلى استعمال الحكماء للمصادفة كعلة، وإن كثيرا من الناس يتحدثون عن بعض الأشياء أنها تخرج الى الوجود بالمصادفة أو الاتفاق . استعملها أنابادوقليس عندما قرر أن الهواء لا يحدث أن يكون منفصلا دائما في الجزء الأعلى ، وإنما يتفصل هكذا بالمصادفة. ٢١٣ ورد نشأة الحيوانات إليها . ثم يتساءل أرسطو بعد ذلك: ماذا تكون المصادفة والاتفاق؟ وهل هما متشابهان أم مختلفان؟ وكيف يمكن ادخالهما في عداد العلة؟

يشير أرسطو الى أنه توجد إلى جانب الأفعال الدائمة والأفعال التي تقع في معظم الوقت ، أحداث تقع بالمصادفة ، لا يكون حدوثها ضروريا ولا مطردا ، والأشياء التي تحدث هكذا بشكل عفوي يقال عنها حدثت بالمصادفة. ولما كان كل شيء إما أن يكون بفضل ذاته أو بمجرد العرض ، فمن الممكن

211 - W. K. C. Guthrie :- op cit , vol V1 , p. 238 .

212 - Aristotle :- Metaphysics , XI , 8 , 1665 a33 .

213 - Aristotle :- Physics , II , 4 , 196 a 20 .

أن يقال هذا على العلة أيضاً فهناك علة بالذات ، وعلة بالعرض ، الأولى دائماً ما تكون معنية ومضبوطة في التأثير أما الثانية فليست ثابتة ولا معينة التأثير، بسبب أنه من الممكن أن يكون للموجود من المحمولات والأعراض مالا نهاية له ، وهذه هي المصادفة. ٢١٤ إنه عندما يقع شيء من هذا القبيل المفاجئ وسط مجموعة من الأحداث التي تكون موجهة من أجل شيء ما يقال أنه بالمصادفة ، مثال ذلك: الرجل الذي يذهب إلى السوق لشراء بعض احتياجاته فيقابل شخصاً آخر مديناً له لم يقابله منذ فترة بعيدة فيأخذ دينه منه ، فأخذه للدين هنا من قبيل المصادفة، لأن ذهابه للسوق لم يكن مقصوداً منه أخذ الدين ، ولا من عادته أن يكون في السوق دائماً . وينتهي أرسطو إلى أن المصادفة علة عرضية من علل تلك الأشياء التي تحدث لأجل شيء ما، وتتضمن قصدا وتصميماً على شيء غير. ٢١٥ وفي "دعوة للفلسفة" يشير أرسطو إلى أنه رغم كون ما ينشأ عن طريق المصادفة لا ينشأ بهدف يقصده هو بالذات ، فإنه قد يحدث إن يتولد عن المصادفة بعض الخير، غير أنه لا يكون خيراً من خلال المصادفة ، لأن ما ينشأ عن طريقها يكون دائماً غير محدد. ٢١٦ إن فالسمتان اللتان تميزان الأحداث التي تقع بالمصادفة والاتفاق هما : غياب الاطراد في الوقوع ، وانعدام القصد المتعمد للنتيجة التي تقع ، وإنما يكون القصد متجهاً للنتيجة أخرى غيرها.

آمن أرسطو أن بوجود حوادث في العالم تحدث كيفما اتفق هي بالنسبة لنا حوادث لم نتبين الغاية من وجودها، كما أنه لا يكون هناك تخطيط وقصد

214 - Ibid , 11 , 5 , 196 b20 - 25 .

215 - - Ibid , 11 , 5 , 196 b35 .

٢١٦ - أرسطو :- بروتريتيقوس : ب ١٢ ، ص ٣٤ .

أدى إلى حدوثها ، وإنما تقع عفويا ، فلا يمكن للإنسان أن يعين المصادفة ، ولا أن يحدد مسبقا نتائجها. لأن الأشياء التي من الممكن أن تصبح عللا لمعلول مصادف أشياء غير محددة تماما أو - كما يقول ديفيد روس - لا توجد قاعدة يمكن فرضها لتحديدتها. ومن ثم فالرأي الذاهب إلى أن المصادفة شيء غير متعين وغامض رأي له مبرره. ٢١٧.

ليست المصادفة خاضعة للمعرفة عند أرسطو - على عكس العلل الأساسية - فلا تمثل جزءا في أي علم راقى . لأن المعرفة كلها تنصب على ذلك الذي يقع بشكل دائم أو في أغلب الأحوال . فهل يعني أرسطو أن أحداث المصادفة ليس لها علة، وبذلك يخرج على نظريته هو في العلية؟ إنه لا يفعل ذلك صراحة . فأحداث المصادفة لها علة عنده ، وتقع بسبب أو على الأقل لها علة ، لكننا لا نعرفها الآن . فلا يفترض أرسطو - ولم يكن بحاجة إلى أن يفترض - أحداثا بدون علة في عالمه . لكنه يسمح بالقول بأنه ليست كل الأحداث قابلة لأن تفهم فهما علميا لأنه ليست كل الأشياء تظهر ذلك الاطراد الذي يتطلبه العلم. ٢١٨.

ويدخل أرسطو أسفل المصادفة "الحظ" ، و كلاهما علل عرضية . الأولى: حدوث شيء في الطبيعة ولكن بشكل استثنائي لا يطابق النحو الغالب الذي تجري عليه الظواهر الطبيعية مثل سقوط الأمطار صيفا بدلا من شتاء ، أما الحظ فهو علة توجه سير الأشياء عند غياب الفن ، لأنه علة تتعلق بالأمور الإنسانية التي تحدث دون سابق تدبير أو تفكير في الغاية. ٢١٩ ويرفض أرسطو أن يكون الحظ إلها من الآلهة كما كانت تظن العامة كذلك ،

217 - D. Ross :- op cit , p. 76 .

218 - J . Barnes :- op cit , p. 57 .

٢١٩ - د . أميرة حلمي مطر :- الفلسفة عند اليونان ، ص ٢٩٢ ص ٢٩٣ .

لأننا نشاهد الحظ قد يحل بساحة الكسول الخامل في حين يعاني المجتهد المطيع للآلهة ، فمن السخف أن يحب الإله أنسانا كسولا ويسخط على إنسان مجتهد . هناك حظ إذن وهو علة لبعض الأحداث الخيرة أو الشريرة لأناس معينين، ولكنه علة غير قابلة للقياس. ٢٢٠ ويضرب أرسطو مثالا على وجود الحظ بالرجل الذي يحفر في حقله ليزرع فيجد كنزا ، فهذا لا يكون بفعل الضرورة ولا العادة ، فليس من الضروري أن يحصل الإنسان كلما زرع على كنز، ولا عادة وهو يزرع يجد كنزا. ٢٢١ ويؤكد سمبليقوس على أن الفعل البشري الواحد - مثل الحفر- من الممكن أن يكون علة أساسية لشيء (الزراعة) وفي ذات الوقت علة عرضية لشيء آخر (الحصول على كنز) ولا تعارض بين الاثنين ، ومحل الفصل بين الشئيين ، أيهما الأساسي و أيهما العرضي يعتمد اعتمادا كلياً على نتيجة تؤخذ في عقل الحافر ما كان يسعى وراءها بحفره هذا. ٢٢٢

يندرج الحظ لدى أرسطو أسفل العلل الغائية ولكنه يكون علة بشكل عرضي ، ولا يطلق فحسب إلا على الموجودات القادرة على التروي والاختيار العقلاني ، بعبارة أخرى تكون أفعال الحظ علة عندما يكون من المفروض أن يكون الحدث مقصودا بشكل مغرض ، ولكنه لا يكون كذلك في الواقع . والشيء الذي يأتي ملبياً للهدف المتوقع نقول عنه حظا حسنا ، والعكس الذي يأتي مخيبا للهدف المتوقع نقول عنه حظا سيئا ، وكل هذا يعتمد على نظرة غائية. ٢٢٣ وبهذا فإن مجال المصافحة أوسع من الحظ لأنها

220 - M. Grene :- op cit , p. p. 149 - 150 .

221 - Aristotle :- Metaphysics , V , 30 , 1025 a11 -25 .

222 - J. Lennox :- op cit , p. 233 , N 32 .

223 - J. Ferguson :- Aristotle , Twayne Publishers , inc , New York , 1972 . p. 54 .

تخص الطبيعة والأشياء غير الحية ، لكن الأوسع منهما جميعا الاتفاق ، فماذا يعني أرسطو بالاتفاق؟

يخص الاتفاق الكائنات التي لا تختار، وليس لها إرادة كالأطفال والحيوانات والجمادات ، فتكون معلولات اتفاقية . فكان الاتفاق عنده هو الحال الذي لا تتحقق فيه الغاية المرجوة في نطاق ما لا اختيار له من الكائنات : كان يسقط حجر على رجل مار تحته فيقتله ، فيقال: إن الحجر لم يسقط عن عمد منه وإرادة وإنما اتفاقا. لو تقع صخرة فيتصادف أن تقع على شاكلة تشبه شاكلة الكرسي المهيأ للجلوس فهذا تم بالاتفاق ، لأن الصخرة لم تختار هذا الشكل من الوقوع . وبهذا فالاتفاق أوسع من المصادفة في المدى ، فإذا كان كل ما ينتج من المصادفة يكون اتفاقا فإن العكس ليس صحيحا فليس كل شيء يحدث بالاتفاق يكون حادثا بالمصادفة. ٢٢٤ الأمر الاتفاقي هو الحالة التي لا تتحقق فيها الغاية ، أي الحالة التي لا يحدث الشيء فيها بطريقة تحقق الغاية المرجوة في نطاق ما لا اختيار له من الكائنات . وقد اعتمد أرسطو على تصوره هذا للاتفاق في تفسيره للتولد التلقائي للكائنات الدنيا ؛ وذلك لأن صور التولد الاتفاقي هي أنواع الأشياء التي من الممكن أن تكون راجعة إلى فاعلية شيء ما متطابق شكليا معها ، وهي صور لا تقع بشكل دائم ، ولا بشكل معتاد. ٢٢٥ ونستنتج من ذلك أن أفعال المصادفة والاتفاق تقع لا بحسب حاجة معينة لكنها تلتقي عند غاية ليست معدة لها بالذات ، إنها "التقاء علل إرادية أو طبيعية من حيث لم يقصد أن تلتقي". وهناك فرق بين الحظ والاتفاق بالتالي ، فالأول يخص الإنسان وحده ، أما الاتفاق فيخص كل

224 - Aristotle :- Physics , 11, 6, 197 a 30 - 37 .

225 - J. Lennox :- op cit , p. 235 .

الكائنات المجردة من الاختيار المتعدد . ويرى هذا الفرق في الحالات التي تكون العلة فيها داخلية: مثل إنتاج مواليد مشوهة ، فمع أن هذه المواليد تتولد بدافع الإنجاب المغروس بالفطرة في الأب ، أي تقع بفعل الطبيعة ، ومثل هذه المنتجات المشوهة من أعمال الاتفاق وليست من أعمال الحظ كما هو واضح. ٢٢٦

أما في كتاب "ما بعد الطبيعة" ٢٢٧ فيعرض أرسطو للاتفاق من زاوية أخرى غير تلك التي يعرض لها في كتابه " الطبيعة" ، فيذكر أن الاتفاق نوعان: نوع يحاكي فعل الفن، وآخر يحاكي فعل الطبيعة ، في الأول ينكر أرسطو أنه رغم كون الصحة يتم الحصول عليها بفن الطب ، من الممكن أن يعثر عليها بالاتفاق ، وذلك عندما يبدأ جسم المريض من نفسه سلسلة التغيرات التي سوف تحسن من مرضه، وكان سوف يوصي بها الطبيب لو حضر، فيبدأ الجسم بتخفيض حرارته بنفسه. فهذا اتفاق لأنه لا يحدث في كل حالة . الحالة الثانية المحاكية للطبيعة تظهر في حالات التولد التلقائي المحاكى للتولد الطبيعي ، عندما تكون هناك مادة بمقدورها أن تبعث في نفسها سلسلة العمليات الحيوية التي يبتها العنصر الذكري في العنصر الأنثوي في التولد الطبيعي . وقد حدثت للعديد من الصور الدنيا للحياة بواسطة هذا التولد التلقائي من المادة بواسطة حرارة الشمس. ٢٢٨ ويتفق التصوران الواردان للاتفاق في "الطبيعة" و" ما بعد الطبيعة" في عدة جوانب، ومنها: الاتفاق أمر غير مألوف ، وأنه نادر لأنه يسبب بشكل طارئ بواسطة

226 - D . Ross :- op cit , p. 76 .

227 - Aristotle : - Metaphysics , V11 , 7 , 1032 a27 - 35 .

228 - Aristotle :- On the generation of Animals , 11 , 6 , 743 a35 .

المصادفة ، وأنه ينتج نفس الغايات التي تنتج بشكل طبيعي بواسطة فعل غائي مستهدف أو بالطبيعة.^{٢٢٩} وكان أرسطو قد شعر بهذا الاتفاق بين التصورين فقام بتلخيصه بقوله: "الاتفاق تلك هو الأحداث التي تنتمي إلى فئة الأشياء التي تأتي للوجود لأجل شيء آخر، وأنها لم تخرج لأجل هذا الشيء الواقع و ينتج عنها بشكل فعلي ، وهذا الذي نتج عنها له علة خارجية ولكنها مجهولة لنا."^{٢٣٠}

المصادفة والحظ والاتفاق كلها علل عرضية تقع في دائرة الأشياء التي تكون مهياة للخروج إلى الوجود ، ولكنها لا تخرج هكذا لا بالضرورة ولا بالعادة . وبالتالي يؤكد أرسطو على احتمالية وجود أحداث في العالم غير معلومة العلة لنا، وإنما هي صفات تلتحق ببعض الأشياء في وقت جزئي وموضع جزئي غير متوقع ، فليست هناك علة معينة لحدوثها ، ومن ثم يعترف أرسطو بوجود ثغرات بالتالي في النظام الغائي للطبيعة. فلم تكن لدي أرسطو نزعة حتمية آلية كجزء جوهري في فكره الفلسفي ، ولم يقابل بين المصادفة والحتمية ، وإنما يقابل بين المصادفة والغائية .^{٢٣١} ولا يعني وقوع حدث بالمصادفة أو بالاتفاق عند أرسطو أنه حدث غير معلول بالمرّة كما فهم البعض ذلك ، وإنما جملة (س وقع بالمصادفة) وجملة (س لها علة) جملتان متطابقتان تماما عند أرسطو ، فمثل هذه الأحداث نوع من نظام علي شديد الخصوصية ، ولكنه ليس عليّة كاملة ، لأن المصادفة علة عرضية فقط.^{٢٣٢}

229 - J. Lennox :- op cit , p. 227 .

230 - Aristotle : - Physics , 11 , 6 , 197 b 17 - 20 .

231- J. Ferguson :- op cit , p. 54 .

232 - J. Lennox :- op cit , p. 230 , N 25 .

أما الحظ فهو جزء من المصادفة وينصرف إلى الكائنات العاقلة
القادرة على التروي العقلي والقيام بالفعل الأخلاقي ، ومن ثم فالكائنات التي
لا يمكنها ذلك لا تتعرض للخط . لكن أرسطو يذهب إلى أن الخط قد ينسب
إليها على سبيل المجاز فقط مثل قول بروتارخوس Protarchus " إن
الأحجار التي تبني منها المعابد أسعد حظا من الأخرى ، لأنها تحظى
بالتقديس عند تقديس الآلهة ، في حين أن الأخرى تداس بالأقدام." ²³³ وهناك
شيء يجب التأكيد عليه هنا ، وهو أن المصادفة ، أو الاتفاق والخط عند
أرسطو لا تمثل جميعا خرقا للنظام العلي . فمثلا الحجر الذي يهوي نجد أنه
يسقط لنقله الخاص لأنه يسعى إلى موضعه الطبيعي ولم يعاق عنه . كل ما
في الأمر أنه يظهر وكأنه يحدث لأجل غاية رغم أنه لا يكون كذلك حقا ، فلم
يهو الحجر في الحقيقة لأجل إصابة الرجل رغم كونه يبدو كذلك . ²³⁴ وقد
أكد أرسطو نفسه انتماء المصادفة إلى العلية سواء أكانت القوة المحركة هنا
طبيعية أم عقلية فهي دائما تكون العلة ، لكن في هذا النوع من العلية يكون
عدد العلل لا يمكن حصره ، ويسبب هنا بواسطة شيء ما عرضي . ويجعل
أرسطو العلل الأساسية متقدمة على العرضية وأسمى منها . ²³⁵ فمن الخطأ
في رأي أرسطو القول بأن هناك شيئا مثل المصادفة المحضة ، بمعنى فاعل
غير مسئول يعمل بشكل خارج ومنفصل تماما عن التخطيط المطرد للعلية .
وإنما المصادفة نتيجة عرضية ناشئة من سلسلة مطردة من العلية لكنها كانت
متجهة إلى غاية أخرى غير تلك التي تم الحصول عليها . إنها تسمى

233- Aristotle :- Physics , 11, 6 , 197 b 5 - 11 .

234 - J . Lear :- op cit , p. 36 .

235 - Aristotle :- Physics , 11, 6 , 198 a 1 - 5 .

مصادفة لأننا لا يمكننا أن نستنتج من مجرد الفعل والنتيجة العلة الحقيقة للنتيجة ، والتي تظل في ضوء المعلومات المتاحة واحدة من عدد لا حصر له من الاحتمالات .^{٢٣٦}

نجح أرسطو بإدخاله المصادفة تحت فئة الأفعال الغائية ، وأنها نتيجة عرضية لأفعال وأحداث مستهدفة تستهدف نتيجة أخرى غيرها ، نجح في هدم تصور ديمقريطس القائل بأن العالم أجمع جاء بالمصادفة . إذ لما كانت المصادفة فرعاً عرضياً لأحداث موجهة أساساً إلى غاية ، يترتب على ذلك أن العلية الغائية أسبق على المصادفة كعلة . فلو كان العالم نشأ بالمصادفة فإن العقل والطبيعة يكونان علة سابقة عليه وعلى المصادفة نفسها ، وهذا إبطال لرأي ديمقريطس وأنبادوقليس المنكران للنظام والتدبير في نشأة الكون. وأرسطو في هذا أفلاطوني غير - كما يقول جثري - وهذا ما تلخصه العبارة التالية : "إذا قبلت مقدمتي بأن كل حدث مصادف هو نتاج لغرض موجود من قبل ، فمن المحتم أنك تسلم بخطأك في التمسك بأن المصادفة كانت أسبق .^{٢٣٧} فأشكال المصادفة والحظ يفترضان ضمناً الفعل المعتاد والمطرود ، أي يفترضان ضمناً للعقل والطبيعة ، فلن يكون لدينا المبرر إذن للقول بأن بعض الأشياء يقع وكأنه قد خطط لها (بالمصادفة) لو لم نكن نأخذ مأخذ البداهة أن بعض الأشياء تقع بالتخطيط . إننا نصف نتائج معينة بأنها غير مطردة في ضوء الخلفية الخاصة بالنتائج المطردة والمتوقعة.^{٢٣٨} فكلاهما يستلزم الواحد منهما الآخر ، لا أن ينفيان الواحد منهما

236 - W. K. C. Guthrie :- op cit , vol V1 , p. 244 .

237 - Ibid , p. 241 .

238 - J. L. Ackrill :- op cit , p. 40 .

الأخر كما ظن ديمقريطس .فلئن كان أرسطو قد انتقد الأسبقين لأنهم استعملوا المصادفة في تفسير الكون ، فكيف يعود هو فيستعملها كعلة من بين العلل ؟ إن سبب نقد أرسطو لهم في الواقع ليس أنه ينكر وجود المصادفة في العالم ، وإنما لأنه ينكر اتخاذها العلة الأساسية والوحيدة وراء كل ما يحدث في الكون ، ولا تعارض بين رفضه لهم وقوله بها كعلة .

وهناك من يرى أن قول أرسطو بالمصادفة كان أمرا ضروريا له من أجل تشييد نزعتة الواقعية شديدة البساطة هذه . إذ كانت المادة عنده تساوى المصادفة . ولو لم يقل بالمصادفة لفقد مفهوم المادة عنده كل معنى لها لدينا ، لأنها حتى لدينا نحن ليست نسقا جامدا من المفاهيم المتحجرة منطقيا . إنها عنده مملكة المصادفة ، ولسنا بحاجة إلي القول بأن الحركة العشوائية للمادة عند أرسطو هي التي نبهته للمقولة الجوهرية الأخرى وهي الصورة.²³⁹ وينتقد "جون استيوارت مل " موقف أرسطو السابق بقوله : إن موقف أرسطو الحقيقي هو موقف الحتمية الطبيعية الصارمة ، وأنه في حقيقة الأمر لا يسلم بالمصادفة ، ولا بالاتفاق لأنه وجدهما لا يعادلان في القيمة العلل التي وراء النظام الغائي في الكون .²⁴⁰ وأيد هذا النقد "ديفيد روس " قائلا : إنه لا يمكن التوفيق بين القول بالمصادفة والقول بالعلية ، لأنه عندما يؤثر على المادة بنفس القوى لابد أن تصدر نفس الآثار في كل مرة ، وعدم تعيين المادة لا يتضمن المصادفة .²⁴¹ لكن من الممكن الرد على هذا النقد بما يذهب إليه "ثيودوروس جومبرتس " ونتفق معه فيه بأن سلسلة العلل التي قال بها أرسطو

239 - A. Losev :- op cit , p. 153 .

240 - Th . Gomperz :- op cit , vol IV , p. 100 .

241 - D. Ross :- op cit , p. 77

لم تكن بالصرامة والشمولية التي ظنّها الاتهام السابق ، بل كانت تسمح بوجود مصادفة عارضة في سير الأحداث . كما أن العقل الإنساني الحر كان علة معترفا بها من بين العلل الأخرى في رأي أرسطو . فلم تكن المصادفة سوى علة ثانوية مصاحبة ، وسوف يأتي اليوم الذي لا تصبح فيه مصادفة ولا علة ثانوية ، عندما تنمو وتتزايد معرفتنا فنتوصل إلى القانون الذي يضبط هذا الحدث المصادف ويجعله مطردا .^{٢٤٢}

وأيا ما كان الأمر فإن إيمان أرسطو بالمصادفة سيكون له أثره الكبير على الفكر المشائي الإسلامي ، وخاصة عند ابن سينا الذي ردد نفس كلام أرسطو هنا وتأثر بشدة به .^{٢٤٣} وكذلك على فلسفة الأخلاق في العصور الوسطى ؛ فلم يكن في هذا الوقت قد ترسخ في الأذهان أن النجاح في العالم الأرضي دليل قرب من الإله ، فقد اخترعت هذه الخرافة البروتستانتية فيما بعد . في هذا الوقت ذهب لاهوتو العصر الوسيط إلى أن توزيع الخيرات الأرضية هو في العادة من عمل الحظ والمصادفة بالمعنى الأرسطي . وعرض "دانتى" لهذا المذهب في قصيدته عن "الجحيم".^{٢٤٤}

وخير ما نختم به عرضنا للمصادفة كعلة عند أرسطو هو القول بأن غياب العلية الغائية في الأشياء التي كان من المتوقع أن تحدث بهذا الشكل هو اللمحة الشيقة في نظرية أرسطو في المصادفة والاتفاق .^{٢٤٥}

242 - Th. Gomperz :- op cit , vol 1V , p. 99 .

٢٤٣ - د . عاطف العراقي :- المرجع السابق ، ص ١٦٨ ، وما بعدها .

٢٤٤ - ألفرد تايلور :- أرسطو ، ص ٦٩ .

245 - J. Lennox :- op cit , p. 221 .

ب- الضرورة الافتراضية :

لا يعني هجوم أرسطو على أنصار المصادفة من السابقين عليه انه قد اعتنق الطرف المقابل ، وقال بالضرورة المطلقة . بل قال بنوع من الضرورة هو أبعد ما يكون عن الإطلاق ، قال بضرورة افتراضية تفسح مكانا إلى جوارها للقول بالممكن والمصادفة .

يخضع أرسطو للضرورة في الواقع للغاية ، لأنها ضرورة معتمدة على غاية خارج ذاتها ، هي الطبيعة الخاصة بالشئ ، المبدأ المنظم الذي يوجه الشئ نحو غايته الخاصة . وبهذا كانت الضرورة المؤدية إلى الغاية هي المتحركة في الطبيعة، وقد توصل إلى ذلك من مشاهدته الأعمال المهنية التي تقوم بها الكائنات العاقلة.^{٢٤٦} وإذا كانت الطبيعة كصورة أسبق من الطبيعة كمادة - كما رأينا - فإن الطبيعة كغاية هي المظهر البيولوجي المميز للطبيعة كضرورة . لذلك كانت الضرورة عند أرسطو مشروطة بالغاية ، إنها كما يقال مطية توصل إلى غايات الطبيعة.^{٢٤٧} ولو كانت الضرورة مطلقة لكان ينبغي أن نفترض - كما يقول - أن الحائط في البيت يأتي بالضرورة هكذا ، لأن ما هو ثقيل ترسب بشكل طبيعي أسفل في الأساسات ، وما هو خفيف صعد إلى القمة كالطوب والخشب . إنا نقول إن الحائط ما كان يمكن أن يأتي من هذه الأشياء وحدها ، اللهم إلا بمعنى أنها علة مادية له فقط ، بل يتم بناء الحائط لأجل حماية واحتواء منقولات معينة خلفه.^{٢٤٨}

٢٤٦- د. فيصل بدير عون :- المرجع السابق ، ص ٩٥ .

247 - M. Grene :- A Portrait of Aristotle , p. 139 .

248 - Aristotle :- Physics , 11 , 9 , 200a 3 - 7 .

ويستطرد أرسطو في حديث طويل بعد ذلك مدعما بالأمثلة لإثبات أن الضرورة الصارمة لا توجد في الكون ، بل كل شيء تحكمه الغاية ، ويتغير شكل الشيء وفقا لتغير الغاية المرجوة منه . ولا توجد الضرورة الافتراضية هذه في الأشياء التي تخرج بفعل الطبيعة فحسب ، بل وتوجد أيضا في الرياضيات . وكما أن المقدمات تستلزم النتائج وجودا وعدما في الرياضيات ، كذلك في الواقع الوسيلة لا بد أن توجد لتحقيق الغاية . لكن الغاية تسبق الوسيلة . فإذا كان بدون الوسيلة لن يتحقق الغاية ، فإن الغاية بدورها تقتضي الوسيلة ، لأنها هي التي ترتب حالها ، إذ يلزم وجود الطوب والأحجار من أجل وجود البيت ، ولكن الصورة المنشودة لا يرجع تحقيقها لمثل هذه الأشياء ، ولا بوصفها مادة لها ، وإنما بفضل الغاية .²⁴⁹ وانتهى أرسطو من تحليله للضرورة هنا إلى أنها توجد في الطبيعة متمثلة في المادة والتغيرات التي تحدث في هذه المادة .²⁵⁰ وقد عرفنا أن المادة لدى أرسطو ضرورية لخروج الأشياء إلى الوجود ، ولكنها ليست كافية بمفردها لذلك ، بل تحتاج إلى الصورة وإلى الغاية ، الأمر الذي جعل أرسطو يصفها بالضرورة الافتراضية . الغائية هي القاعدة عند أرسطو ، والأخطاء هي من عمل الضرورة . وبهذا يقدم أرسطو معنى للضرورة لا يتنافى مع الغاية ، بل يدخل فيها ، هو ضرورة الشرط اللازم لتحقيق الغاية . فمن الضروري أن تكون المادة كذا ، وأن تترتب على نحو كذا . لكن علة هذه الضرورة هي الغاية والصورة . وهذا هو حل أرسطو : إنه يخضع المادة للعقل ، والآلية

249- Ibid , 11 , 9 , 200 a 15 - 25 .

250 - Ibid , 11 . 9, 200 a30 .

للغائية ، ويحطم النطاق الضروري الذي يقيمه قداماء الفلاسفة حول العالم ،
ويفتح مجالاً للإمكان والحرية.^{٢٥١}

الضرورة القائمة في العالم ضرورة شرطية وليست مطلقة ، أي أنها
شرطها الغاية التي من أجلها يتم الفعل . فعند حدوث الأشياء تفرض الغايات
المرجوة منها الأوضاع الضرورية اللازمة لبلوغها . فالضرورة الطبيعية هنا
ضرورة شرطية ، تتوقف على شروط معينة . فإذا كان يجب أن تكون هناك
شجرة بلوط ، فإنه يلزم أن تكون هناك البذرة السليمة ، القدر المناسب من
الماء ، والقدر الملائم من ضوء الشمس ، وبقية الشروط . وإذا لم تكن هذه
الشروط قائمة فلن يتم نمو شجرة البلوط . فليس هناك ضرورة في كل حالة
سوف توجد فيها شجرة بلوط.^{٢٥٢} وأكبر دليل على وجود هذه الضرورة
الافتراضية أن غايات الطبيعة أحيانا ما لا تتحقق على الوجه الأكمل ، نتيجة
لعدم تنفيذ تصميم ما ، وتعاقب عمل العلل الوسيطة والتي تكون جوهرية
للحصول على غاية بعيدة . ووجود هذه الضرورة يجعل من المستحيل تعيين
غرضا وراء كل شئ في العالم . حقا تسعى الطبيعة وراء غايات محددة ، لكن
في تنفيذها الفعلي لخططها ينتج الكثير من الأشياء بشكل عرضي.^{٢٥٣} وعلى
عالم الطبيعة كما يقول أرسطو "أن يضع موضع الاعتبار حالات الشذوذ التي
تطرا على تصميمات الطبيعة بواسطة الضرورة ، مفترضا وجود استثناءات
للقواعد ، وشاعرا بالرضي عندما تقوم تصميماته على الغالبية الغلبة من

٢٥١ - يوسف كرم :- المرجع السابق ، ص ١٤٠ .

252 - J. H. Randall :- op cit , p. 185 .

253- E. Zeller :- Aristotle , vol 1 , p. 465 .

الحالات فقط.²⁵⁴ وكأننا نستمع في هذا النص إلى أحد النسبيين المعاصرين وليس إلى أرسطو .

وقد دفع أرسطو إيمانه بهذه الضرورة الافتراضية كعلة في العالم إلى عدم الإيمان بسرّيان الضرورة المنطقية على الأحداث المستقبلية والأحداث الحاضرة. فنجدّه يقول بالممكن في مذهبه الطبيعي والمنطقي . فقانون عدم التناقض لا يسرى سوى على أحداث الماضي فقط ، أما أحداث المستقبل الجزئية التي لم تتعين بعد ، ولا يمكن اختبار صدقها من عدمه، فهي مجال الممكن . إنها قضايا محتملة الصدق ومحتملة الكذب . فعندما توجد قضايا جزئية حول المستقبل لا يكون الوضع الفعلي أن من الضروري أن واحدة سوف تكون صادقة منه ، والأخرى كاذبة. وقد لخص أرسطو قوله بالممكن في عبارة شهيرة أثارت جدلا طويلا ، في الماضي بين أرسطو والميجاريين ، وأدت في العصر الحالي إلى نشأة المنطق متعدد القيم ، وهي عبارة أرسطو " سوف تكون هناك معركة بحرية غدا" إن زوج القضايا الذي يقول : سوف تكون هناك معركة بحرية غدا ، وسوف لا تكون هناك معركة بحرية غدا ، زوج ليس متناقضا بالضرورة ، وإثباتها في هذه الحالة لا يكون أكثر صدقا بأي حال من نفيها .²⁵⁵ يقول أرسطو معبرا عن هذا الممكن : " لأنه لا يوجد احتمال يكون احتمالا قد جاز حدوثا وانتهى ، وإنما يكون ممكنا أن يحدث ، وممكننا ألا يحدث."²⁵⁶ ولا يهمنا نحن هنا في هذا البحث " الممكن المنطقي"

254- Aristotle :- On the parts of Animals, 111 , 1 , 663 b27 .

255 - G. E. M. Anscombe :- " Aristotle and the sea battle," in : The collected Philosophical Papers of G. Anscombe , vol 1 , University of Minnesota press, 1981 , p. 47 .

256 - Aristotle :- De Caelo , 1 , 12, 1283 b 13 .

عند أرسطو ، وما أحدثه من تأثير عظيم على منطق الرواقيين ، لأن
الضرورة المنطقية عند أرسطو تقع خارج نطاق البحث .

قصر أرسطو الضرورة المطلقة على عالم ما فوق القمر ، أما عالمنا
نحن ففيه ضرورة جزئية في نظر أرسطو ، وهو ينبهنا هنا إلى أن هذه
الضرورة لا تسري على كل الأفعال والظروف والأحوال . فهناك مساحة
متروكة في عالمنا للفعل الإنساني الحر ، وعلى ذلك لم يكن أرسطو مفكراً
حتمياً طبيعياً بأي حال من الأحوال كما يقول "جرين" .^{٢٥٧} فطن أرسطو
بالتالي إلى وجود الممكن في عالمنا ، وأن القوانين التي نصوغها لها حالات
استثناء ، فنفس الرحلة بالسفينة والتي تصيب بعض المسافرين بالدوار قد لا
تصيب البعض الآخر . يسلم أرسطو في بعض الحالات بعدم وجود ارتباط
ضروري بين العلة والمعلول . بل ويفترض وجود علة أولى (المحرك الذي
لا يتحرك) ليس لها علة أحدثها . إن قطار العلية الضرورية من الممكن –
كما يقول ديفيد روس – أن يرجع إلى الوراء إلى نقطة معينة ، لكنه لا يمكن
أن يرجع إلى ما هو أبعد من ذلك . إنها نقطة – علة ليس لها علة ... وأن
هناك أحداثاً غير محتومة الحدوث بعد .^{٢٥٨} إن مفكراً مثل أرسطو امتدح –
على حد قول جومبرتس – قوة الممارسة والعادة امتداحاً عظيماً للدرجة التي
جعلته يصف العادة بأنها "طبيعة ثانية" ما كان يمكن أن يفشل على الأقل في
التعرف على الدور الذي يلعبه التعود في تعديل مسار ميل أو شهوة طبيعية ،
ما كان يمكن أن يفشل في التعرف على الأقل على وجود الممكن في هذا
العالم .^{٢٥٩}

257 - M. Grene :- op cit , p. 145 .

258 - D. Ross :- op cit , p. 80 .

259 - Th. Gomperz :- op cit , IV , p. p. 103 - 104 .

لا نندهش إذن عندما نجد أرسطو يفرد مكانا للاحتمال جنباً إلى جنب مع الضرورة عندما يتحدث عن القوانين الحاكمة للفعل البشري ، فمن الحق في رأيه تفسير كل الأحداث الخارجية بأنها تحدث بفعل الضرورة أي أنها تحدث دائماً بنفس الطريقة وببنفس الشدة في كل الأفراد. وهي نفس النظرة التي ينتهجها العلم الحديث في يومنا هذا.

بهذا نكون قد انتهينا من تحليل تصور أرسطو للعلية في هذا الكون. وهو تصور أثار النقد الشديد وفي ذات الوقت أثار القبول والاستحسان من البعض الآخر ، فقد انتقده مرقس أوريليوس (القرن الثاني الميلادي) على الرغم من التأثير الكبير للعلية عند أرسطو على المدرسة الرواقية ، فذهب أوريليوس إلى أن أرسطو لم يفهم على الإطلاق أن مهمة العالم الطبيعي الحق ليست في وضع قوانين وفرضها على الطبيعة ، بل أن يعلم من خلال ملاحظة الوقائع ما هي القوانين التي تسير عليها الطبيعة.^{٢٦٠} وهو نقد غريب في رأينا ، فقد رأينا أرسطو يقيم نظريته العلية على روافد عديدة ، أن أحد روافدها كان ملاحظة الوقائع من حوله ، وكذلك تأمل اللغة والمفاهيم الشائعة في عصره . وممن أنصف العلية عند أرسطو "ولتر ستيس" الذي اعتبر مفهوم أرسطو أوسع وأكثر رحابة من التصور الحديث عند "جون مل" ، لأن تصور "مل" الحديث هذا يسقط العلتين الغائية والصورية من حساباته.^{٢٦١} وذهب "راندال" إلى أن أرسطو يبدو اليوم وهو المفكر الحديث بشكل يثير الإعجاب ، في حين يبدو "اسحق نيوتن" ذا أهمية تاريخية فقط . واعتبر

٢٦٠ - ألفرد تايلور :- المرجع السابق ، ص ٧٧ .

٢٦١ - ولتر ستيس :- المرجع السابق ، ص ٢٢٤ .

إهمال طبيعيات أرسطو في القرنين السادس والسابع عشر وسيادة المذاهب الآلية مجرد زيغ سريع أو مرحلة المراهقة في تطور نظريتنا الطبيعية الخاصة.^{٢٦٢} وانتهت هذه المرحلة بتواري التفسيرات الآلية وعودة البحوث الوظيفية الأرسطية ، وطلعت مفاهيم طبيعيات أرسطو مرة ثانية اليوم على مفاهيم "نيوتن".

262 - J. H. Randall :- op cit , p. 168 .

الخاتمة

يمكننا أن نجمل في النهاية بعض النتائج التي تم التوصل إليها في ثنايا البحث المختلفة ، وتتمثل هذه النتائج فيما يلي :

١. كان للعلية أهميتها الكبيرة في طبيعيات أرسطو. حيث اعتمد عليها في تفسيره للحركة ، وحل من خلالها المعضلة الإلهية القائلة باستحالة خروج وجود من اللا وجود ، وطبقها على دراساته البيولوجية للحيوان والنبات والعناصر والأجسام البسيطة . وانطلق منها للحديث عن المحرك الأول ، وهناك من يرى أن نظرية أرسطو في القياس وقوله بالوسط في فلسفة الأخلاق والسياسة انعكاس لنظريته في العلية ، لقد كانت العلية الفرض العامل الذي كثيرا ما كان أرسطو يلجأ إليه لتوضيح العلاقات والروابط التفسيرية في الظواهر الموضوعية قيد البحث أمامه .

٢. للعلية عند أرسطو معنى أوسع بكثير من معناها الفلسفي في العصر الحديث . فبينما يتم قصرها اليوم على عملية التعليل فقط ، ولا تضم سوى علتين فقط : العلة الفاعلة والمادية ، لأن رجل العلم في عصرنا لا يرى أن دراسة الغاية و الماهية تدخل في نطاق بحثه ، وهي اقرب ما يكون إلي نطاق الفلسفة والفن ، كانت العلية لدى أرسطو تسعى إلى تفسير وجود الأشياء ، وفهم جوهرها والغاية من وجودها .

٣. لم يكن معنى العلية رحبا عند أرسطو قياسا على معناها الحديث فحسب بل وبالنظر إلي ما كان سائدا قبله من تصور للعلية حتى

وقفت أرسطو . فحتى وقت أفلاطون لم يقم أحد من السابقين بتقديم نظرية متكاملة شاملة في العلية مثله . صحيح أنهم عرفوا بعض العلل ، لكن لم يقم أحد منهم بحملها معا في نسق فلسفي واحد مثلما فعل أرسطو .

٤. تأثر أرسطو بأفلاطون بشدة في بعض الجوانب من معالجته للعلية بالرغم من نقده للعنيفة لنظرية أستاذه في المثل . إذ يكاد يتطابق تصور أرسطو للعللة المادية مع تصور أستاذه للمادة ، وكذلك لا يخلو تصوره حول العلة الصورية عن آثار بارزة لنظرية المثل الأفلاطونية رغم عدائه الشديد الظاهري لها . فلم تكن الصورة عنده سوى المثال الأفلاطوني ، وإن كان قد تم إنزاله من العالم المفارق وتم إدخاله في المحسوسات . كما تأثر كذلك في بعض الجوانب بتصورات السابقين علي سقراط ، واعتمد على أرضية متينة من الوقائع المعروفة والشائعة حوله .

٥. كان أرسطو عدواً لدوداً للنزعة الآلية الجامدة لدى أسلافه واعتنق اتجاهات غائياً وظيفياً في فلسفته الطبيعية . فلا يعمل الكون عنده ويتحرك بالدفع الذاتي منذ الأزل ، بل الطبيعة عنده تسير متجهة إلى هدف عام ، وكل ما فيها يتجه إلى غاية خاصة به ، ووضع أرسطو الجمال والنظام القائم في العالم كأكبر دليل على بطلان النزعة الآلية.

٦. للطبيعة علاقة وثيقة بالعلية لدى أرسطو ، لأن الطبيعة عنده قوة محركة وموجهة ، تستهدف غاية هي تحقيق كمال الوجود . وقد رد أرسطو العلل جميعاً إلى هذه الطبيعة ، فهي التي تمنح الوجود مائته

وصورته ، كما أنها قوة فاعلة ، وتحقيق الموجود لطبيعته الخاصة هو الغاية التي يرومها في حياته كلها. لكن الطبيعة عنده لم تكن قوة مشخصة، ولم يقل بمذهب وحدة الوجود .

٧. لم تكن المادة بمفردها كما أمن بذلك الطبيعيون الأوائل ، ولا الصورة بمفردها كما اعتقد ذلك أفلاطون ، هي الجوهر الحقيقي للشيء عند أرسطو. وإنما حقيقته في كليهما ، واللذان تربطهما معا علاقة تلازم . لكنهما لا يتحدان عنده كاتحاد الثلاث علل الأخرى : الصورية والفاعلة والغائية . ولكي يصل الفيلسوف إلى الحقيقة عليه بدراسة كل من المادة والصورة معا ، والا جاءت دراسته ناقصة. وتقريب أرسطو بين المادة والصورة بهذا الشكل كان ثورة على المذهب الأفلاطوني الفاصل بينهما فصلاً كاملاً .

٨. كان لمحة مبدعة من أرسطو ما قام به من فصل بين علة فاعلة بالقوة وبين علة فاعلة بالفعل ، إذ لا يكون الفاعل فاعلاً حقاً لديه إلا وهو يمارس عمله بشكل فعلي . وكان كذلك لمحة مبدعة فصله بين صورة عامة تضم كل الأشياء التي تتدرج تحت هذا النوع ، وبين صورة خاصة تخص الشيء المفرد وحده وتميزه عن بقية الأشياء الداخلة في نفس النوع .

٩. نظر أرسطو نظرة غائية شاملة إلى العالم أجمع ، ولم يستثن من هذه الغائية حتى أدنى الكائنات ، فكل كائن غايته التي يسعى وراءها. وكانت هذه النزعة الغائية رد أرسطو على نزعة أسلافه المادية

الآلية الجامدة، حيث وضع بدلا منها غائية عقلية واعية . فما يحرك كل موجود هدفه نحو تحقيق كماله ، وليست مادته.

١٠. فصل أرسطو بين علل أساسية ضرورية تدخل في وجود الأشياء جميعا ، ولا يخلو شئ أيا كان منها ، وبين علل ثانوية عرضية (المصادفة والاتفاق والضرورة) تظهر في الكون بشكل مفاجئ ، وتحدث نتائج غير متوقعة ، وكان الفرق بين الاثنين أن العلل الأساسية موجودة بشكل دائم لو لمعظم الوقت ، أما العلل العرضية فليست دائمة الوقوع ، ولا تقع بشكل معتاد، ووجودها يعكس نقصا في المعرفة البشرية، وليست كسرا في قانون الطبيعة.

١١. مع أن أرسطو آمن باطراد للقوانين القائمة في العالم ، أكد على أن هذه القوانين لها استثناء ، حيث من الممكن أن تقع أشياء كما يقول عنها الناس بالمصادفة ، يخرج على ما هو معتاد ودائم. وأرسطو بهذا يروج للنسبية والاستثناء ويرفض الآلية والحتمية الصارمة .

١٢. أنه رغم قول أرسطو بالضرورة ، وجعلها من بين العلل ، لم تكن عنده ضرورة جامدة صارمة ، بل قال بالضرورة الافتراضية التي تفسح مكانا إلسي جوارها للممكن والمحتمل . ضرورة خاضعة للغائية في الطبيعة .

١٣. - كان لنظرية أرسطو في العلية علاقة وثيقة بمنطقه ، فقد كانت العلل عنده هي الحدود الوسطي للأقيسة الطبيعية ، وقام بالتعبير عن العلل المختلفة في صورة أقيسة منطقية مختلفة كما رأينا .

١٤. استخدم أرسطو تصوّره للعلية في دراساته للنبات والحيوان ، فقد فسر التولد الطبيعي بين الكائنات الحية على أنه فعل علي ، تتبلور فيه العلل الأربع الأساسية . أما التوالد التلقائي مثل التولد التلقائي في رأي أرسطو لبعض الديدان والقشريات فاعتبره أرسطو صورة من صور المصادفة الطبيعية . وتوغل أرسطو بشدة في نزاعه الغائية العلية في حديثه عن سلوك الحيوانات والنباتات المختلفة .

١٥. تأثر الفلاسفة الرواقيون بالعلية الأرسطية وحولوها إلى عقيدة جامدة تحكم الكون أجمع بقانون صارم هو قانون القدر . كما تأثر فلاسفة الإسلام ومتكلموه بتصور أرسطو للعلية ، فقد اعتمد المتكلمون عليه لبيان الفاعلية الإلهية ، وأن العالم في حاجة إلى علة فاعلة هي الله . واصطبغت معالجة الكندي وابن سينا وابن رشد للعلية كما رأينا بالصبغة الأرسطية الواضحة . غير أن الجديد عند فلاسفة الإسلام هو محاولتهم التوفيق بين العلل التي قال بها أرسطو وبين ما يقول به الدين الحنيف ، وذلك بقولهم بأن هناك عللاً قريبة للموجودات هي نفسها العلل التي قال بها أرسطو، وهناك علة بعيدة تقف وراء الوجود أجمع هي الله .

مصادر ومراجع الدراسة الرابعة

أولا المصادر

١- المصادر المترجمة إلى الإنجليزية :

- 1- Aristotle : - De Caelo , trans by : J. L. Stock, The Works of Aristotle , Vol 1, Oxford , at the Clarendon press , London, 1947.
- 2 - ----- :- Metaphysics , trans by: D. Ross, The Works of Aristotle , vol 1 .
- 3 - ----- :- Nicomachean Ethics, trans by : D. Ross, The Works of Aristotle , vol 11 .
- 4- -----:- Physics , trans by : R. P. Hardie & R. K. Gaye, The Works of Aristotle , vol 1 .
- 5- -----:- On Generation and Corruption, trans by: H. H. Joachim, The Works of Aristotle , vol 1 .
- 6 - -----:-On the Generation of Animals, trans by: A. Platt, The Works of Aristotle , vol 11 .
- 7- ----- :-On the Parts of Animals, trans by: W. Ogle, The Works of Aristotle , vol 11 .
- 8- ----- :-On the Soul , trans by: J.A. Smith, The Works of Aristotle , vol 1 .

٢- المصادر المترجمة إلى العربية:-

- ١- أرسطو :- الكون والفساد ، ترجمة : بارتليمي سانتهيلير ، تعريب د. أحمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٢ .
- ٢- _____ :- بروتريبيتقوس (دعوة للفلسفة) ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٨٧

- ٣- ——— :- علم الطبيعة ، ترجمة :- بارثليمي سانتهيلير ، تعريب د. أحمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٩٣٥ .
- ٤- أرسطوطاليس : الطبيعة ، ترجمة : اسحق بن حنين ، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي ، الجزء الأول ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

ثانياً. المراجع

١- المراجع الأجنبية :-

- 1-Ackrill (J. L):- Aristotle the Philosopher, Oxford university press, 1981.
- 2- Adler (M. J) :- Aristotle for everybody, Macmillan publishing company, New York, 1978.
- 3 - Allan (D. J) :-The Philosophy of Aristotle, 2nd ed, Oxford university press , London, 1970.
- 4- Anscombe (G. E. M) :- "Aristotle and the sea battle," in: The collected papers of G. E. M. Anscombe, vol 1, university of Minnesota press, Minneapolis, 1981, p. 44-55.
- 5 - Barnes (J) :- Aristotle , Oxford university press, Oxford, 1982.
- 6- Bogomolov (A. S) :- History of Ancient Philosophy, trans by : V. Stankevich, Progress publishers, Moscow, 1985.
- 7- Chappell (V) :- "The Aristotle's conception of Matter," The Journal of Philosophy, 70, 1973 , p.p. 679- 699.

- 8- **Ferguson (J)** :- Aristotle , Twayne publishers, inc ,
New York, 1972 .
- 9- **Code (A. D)** :- Aristotle, Encyclopedia of Classical
Philosophy, ed by; D. J. Zeyl, Fitzroy
Dearborn publishers, London,
1997,p.p.67 -103.
- 10- **Gomperz (W)** :- Greek Thinkers (A History of
Ancient Philosophy) vol 1V, trans by: G.
C. Berry, John Murray, London, 1939 .
- 11 - **Gotthelf (A)** :- "Aristotle's conception of final
causality," Review of Metaphysics, 30,
1976, p. p. 226- 254.
- 12- **Graham (D. W.)** Aristotle , tow systems, at the
Clarendon press, Oxford , 1987 .
- 13 - **Grene (M)** :- A Portrait of Aristotle, Faber and Faber
limited, London , 1963.
- 14- **Guthrie (W. K. C)**:A history of Greek Philosophy, vol
VI, Cambridge university press,
Cambridge, 1990.
- 15 - **Hankinson (R.J)** :-" Philosophy of Science in
Aristotle," in: The Cambridge
companion to Aristotle, ed
by : J. Barnes, Cambridge university
press, New York, 1996,p.p.
109- 139.
- 16- **Hocutt (M)** :- "Aristotle's four becauses," Philosophy,
49, 1974.
- 17- **Hegel** :- Lectures on the history of philosophy, trans by:
E. S. Haldane & F. H. Simon, vol 11,
Routledge & Kegan Paul,
London, 1955 .

- 18- **Lear (J)** :- Aristotle, the desire to understand ,
Cambridge university press,
Cambridge, 1988.
- 19 - **Lennox (J)** :- "Teleology, chance, and Aristotle's theory
of spontaneous generation," Journal of
the History of Philosophy , 20 ,
1982, p.p. 219- 238.
- 20 - **Losev (A) & A. T. Godi** :- Aristotle, Progress
publishers, Moscow, 1982.
- 21- **Morrow (G. R)** :- " Necessity and persuasion in Plato's
Timaeus, In : Studies in Plato's
Metaphysics, ed by : R. E.
Allen ,The Humanities press, New
York , 1965, p.p.421 - 437.
- 22- **Mure (G. R. G)** :- "Cause and Because in Aristotle,"
Philosophy, 50, 194, 1975, p.p. 356- 357.
- 23- **Owens (J)** :-" Matter and predication in Aristotle", in:
Aristotle, ed by: J. M. E. Moravcsik,
Macmillan, London, 1968,
p.p.191- 212.
- 24 - **Plato** :- Timaeus, trans by: M. A. Jowett, the Dialogues
of Plato, vol 111, Oxford, at the
Clarendon press, London , 1953.
- 25- **Randall (J. H)**:- Aristotle, Columbia university press,
New York , 1960.
- 26 - **K. L. Ross**: causality
<http://www.cneuroscience.org/Topics/Causality/Default.ht>
- 27- **Ross (D)**:- Aristotle, University Paperbacks, London,
1964.

- 28- Sellars (W):- " Substance and form in Aristotle," The Journal of Philosophy, 54, 1957, p.p.688 - 699.
- 29- Sellars (R.D):- Form in Aristotle universal or particular," Philosophy , 50, 1975, p.p.311- 331.
- 30 Todd (R. B) :- "The four causes : Aristotle's exposition and the Ancient," Journal of the History of Ideas, 37, 1976,p.p.319- 322.
- 31- Williams (D. G):- "Form and Matter 1", The Philosophical Review, 67, 1958,p.p.219- 312.
- 32 - ----- :- " Form and Matter 11," The Philosophical Review , 67, 1958 , p.p. 499- 521.
- 33- Woodbridge (F. J. E) :- Aristotle's vision of Nature, Columbia, University press, New York, 1965.
- 34- Zeller (E) :- Aristotle and the earlier Peripatetics, vol 1, trans by: B. F. C. Costelloe & J. H. Muirhead, Longmans , Green and co. London , 1897.

٢- المراجع العربية :

- ١- أبو نصر الفارابي :- فلسفة أرسطوطاليس ، حققه وقدم له :د. محسن مهدي ، دار مجلة الشعر ، بيروت ، ١٩٦١ .
- ٢- د. أحمد فؤاد الأهواني:- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ط ١ ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

٣- ألفرد ادوارد تايلور:- أرسطو ، ترجمة: د. عزت قرني، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٨٦.

٤- د. أميرة حلمي مطر:- الفلسفة عند اليونان، دار الثقافة ، القاهرة، ١٩٨٦.

٥- أولف جيجين :- المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، ترجمة د. عزت قرني، مكتبة سعيد رأفت ، القاهرة ، ب د .

٦- ر. كولنجوود :- فكرة الطبيعة ، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، مراجعة د. توفيق الطويل ، الهيئة العامة للكتب ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

٧- د. عاطف العراقي :- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

٨- فريدك كوبلستون :- تاريخ الفلسفة ، الجزء الأول ، ترجمة : د. إمام عبد الفتاح إمام ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ٢٠٠٢ .

٩- د. فيصل بدير عون :- الفلسفة الإسلامية في المشرق ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٨٢ .

١٠- _____ :- فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية مع بيان مصادرها ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

١١- ولتر ستيس :- تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٨٤ .

١٢- يوسف كرم :- تاريخ الفلسفة اليونانية ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة، ١٩٩٩ .

الدراسة الخامسة

"الموقف الأرسطي من الرق"

بين المحافظة والتجديد"

مقدمة :-

الرق ظاهرة إنسانية، والعجيب في الأمر أن الإنسان البدائي لم يعرف الرق، والذي عرفه هو الإنسان المتحضر، وكان كلما توغل في الحضارة، كلما ترسخ لديه الرق، وحل مع الإنسان المتحضر الأسر والاسترقاق محل قتل المهزومين. من أجل الاستفادة من جهود الأسري هؤلاء في القيام بالأعمال الشاقة التي تكلفه تعباً وجهداً مضمناً وأخذ هو إلى الراحة.

عرفت الحضارات الشرقية القديمة الرق كما عرفت الحضارات الغربية، إذ كان يمثل مقوماً أساسياً في بنية النسق الاجتماعي والاقتصادي آنذاك. وعندما هبطت الديانات السماوية لم تعارض الرق معارضة صريحة، بل أبقت عليه حفاظاً على المجتمع من الانهيار، وإن كانت قد عملت على التخفيف من آلامه بما فرضته من قيود على استغلال العبيد^(١).

ولم يكن العصر الحديث أحسن حالاً؛ فلا أحد يستطيع تناسي الجرائم التي ارتكبتها الرجل الأبيض مع الرقيق الأسود الأفريقي في العالم الجديد. ولم يبلغ الرق رسماً وتجارته من الولايات المتحدة الأمريكية إلا عام ١٨٦٥ بعد حرب أهلية دامية^(٢).

١- عن موقف الديانات من الرق راجع :-

د. عبد السلام الترماني : الرق . ماضيه وحاضره - عالم المعرفة - العدد ٢٣ ، نوفمبر ١٩٧٩ ، ص ٢٩ ، ٣٥ .

جون هنريك كلارك ، فينسنت هاردنج : تجارة الرق والرقيق - ترجمة : مصطفى الشهابي ، كتاب الهلال ، العدد ٣٦٢ ، فبراير ١٩٨١ ، ص ٣٤ .

٢- راجع تفاصيل ذلك في : جون هنريك كلارك ، فينسنت هاردنج : المرجع السابق ، ص ٩٤ .

فإذا اتجهنا نحو الحضارة اليونانية وجدنا الرق متغلغلاً في كل جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية في كل عصورها. وكان عمل العبيد مقوماً لاغني عنه من مقومات الحياة فيها، وقد آمن اليونانيون بحقهم في استرقاق الشعوب الأخرى^(٣)، لعقيدة ترسخت لديهم بأنهم شعب سامي يتفوق على كافة الشعوب بالذكاء والتميز الروحي. وهو تفوق طبيعي، والحق والواجب يقتضيان سيادة اليونان واسترقاق الشعوب الأخرى، ولا شك أن الرق قدم خدمة عظيمة للحضارة اليونانية، إذ أتاح تسخير الرقيق في العمل وتنمية رأس المال للطبقة الحرة أن تتفرغ لحياة التأمل والمشاركة السياسية، مما سمح للحضارة اليونانية ببلوغ الذروة التي بلغت في الفكر والسياسة، وعظم قدر هذه الخدمة خاصة في المدن الأرستقراطية منها في الديمقراطية، إذ في الأولى كانت فضائل الفراغ والبرء من الاشتغال بالأعمال اليومية - كما يقول أرنست باركر - من المثل العليا المقدسة، أما في أثينا الديمقراطية فكانت هذه الخدمة أقل حدة بعض الشيء^(٤). ونشطت تجارة الرقيق آنذاك وكانت هناك أسواق مشهورة تُعقد لبيعها في مدينتي "كوس" و "ديلوس" منذ القرن السادس ق.م^(٥). واشتركت حكومتا أثينا واسبرطة في عملية التربح من وراء استغلال العبيد في أعمال الخدمة العامة، وتذكر الروايات أن عدد العبيد

٣- كانت الكلمة اليونانية المستخدمة للإشارة إلى العبد هي : *ανδραποδον* وتعني

"العبد الماشية" أو "كائن بشري بأربع قوائم" راجع :-

- G. Thomson :- Studies in ancient Greek Society, vol II, Lawrence & Wishart, London, 1955, p.197.

4- E. Barker : Greek Political Theory, vol I, University Paper-backs, London, 1960, p.36.

5- G. Thomson : op cit, p.197.

الذين كانت تسخرهم أثينا للعمل فى المناجم كان حوالي عشرين ألفاً^(٦).
ولسنا مع رأى أرنست باركر^(٧). الذي يعتبر عمل العبيد فى أثينا كان
عملاً مساعداً فقط، ومنتفق مع "تومسون" فى رده وتقنيده لهذا الرأى، وفى
تأكيدده على أن عمل الرقيق كان عملاً فى غاية الأهمية فى أثينا
الديمقراطية^(٨). لقد كان يوجد فى أثينا من العبيد حوالي ثمانين ألفاً وكان عدد
سكانها أربعين ألفاً أى بنسبة عبيدين لكل مواطن^(٩). وكان مما يحسب لأثينا
أن الرقيق فيها كانوا أحسن حالاً من العبيد فى المدن الأخرى . إذ كانوا
يُعاملون معاملة طيبة، وكانوا لا يُحرمون سوى من حق المشاركة السياسية،
أما فى الثياب والحياة فكانوا لا يتميزون عن الأحرار فى شيء.

عاش أرسطو الأرسقراطي النشأة فى هذا الوسط المعتمد هذا
الاعتماد الكبير على عمل العبيد، فلم يكن بوسعده أن يعترض على نظام
أساسى فى حياة المجتمع، وفى ذات الوقت لم يكن قلب أرسطو يرضى بمثل
هذا الاستغلال الجشع. فعاش أرسطو متأرجحاً بين الإخلاص لقيم ومقومات
عصره، وبين الإخلاص لنداء قلبه، عاش موزعاً بين نزعة واقعية محافظة
تسلم بما هو كائن حوله من استغلال للعبيد، وبين ميل باطنى لديه إلى
التجديد وإلى ما ينبغى أن يكون من مساواة بين البشر. وتلك هى المأساة التى
عاشها أرسطو وسوف نلمسها بوضوح هنا. حقاً لم يكن ضميره مرتاحاً
للرق، وفى الوقت نفسه كان يشعر بأنه إذا أريد إلغاء الرق وجب إلغاء أثينا

6- E. Barker : op cit, p.36.

7- Ibid, p.p.32-33.

8- G. Thomson : op cit, p.204.

9-E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, Dover
Publications inc, New York, 1959, p.360.

نفسها من الوجود. "لقد كان هناك عدد هائل من العبيد في كل مدينة ، وكان تحريرهم سوف يدمر ليس توازن القوي داخل دولة المدينة فقط، بل والنسيج الاجتماعي بأكمله تحت ضغط قسوة حشود هائلة من العبيد المحررين"^(١٠). بل هناك من يعمم هذا الطابع المتأرجح علي كتاب "السياسة" الأرسطي بجملة "إذ لا تسود أجزاءه روح واحدة متجانسة ، بل تغلب على بعضها النزعة المثالية والدعوة إلي الإصلاح في حين تغلب على الأخرى النزعة الواقعية التحليلية التي تعتمد على استقرار الأحداث"^(١١).

غلب الطابع المزدوج على الموقف الأرسطي من الرق فنجد أن في بعض جوانبه برز الاتجاه المحافظ التبريري الذي يشايح الحاضر القائم ويؤيده ، وفي بعض جوانبه الأخرى تقاسمت السيادة النزعتان المحافظة والتجديدية دون أن يكتب النصر لأي منها على الأخرى، في حين كان النصر حليفاً للنزعة التجديدية في بعض الجوانب الثالثة . وما نود لفت النظر إليه أن تبادل السيادة هذا لم يتم بشكل تعاقب زمني في مراحل تطور أرسطو الفكري، بل كان يتم بشكل متزامن، حيث انتصرت النزعة المحافظة في الجانب النظري، أما انتصار النزعة الإصلاحية فكان في الجانب العملي من فكره كما سوف نري.

10- D.R. Bhandari & R.R. Sethi : Studies in Plato and Aristotle, S. Chand & Co., New Delhi, 1967, p.186.

١١- د. أميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان ، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٦، ص

١ - سيادة الاتجاه المحافظ:-

نظر أرسطو إلي الرق على أنه آفة لا بد منها لاستمرار الحياة فتبناه وأخضعه لسلم وتسلسل أفكاره. والواقع أنه لم يترك فيلسوف يوناني نصوصاً في الرق كما ترك لنا أرسطو، إذ نجده يخصص خمسة فصول من الكتاب الأول من "السياسة" لمناقشة الرق فضلاً عن تناوله في بعض النقاط المتفرقة في مؤلفاته الأخرى . حقاً كانت هناك محاولات سطحية لدى المفكرين السابقين على أرسطو، لكن أرسطو -كما يؤكد ويسترمان- كان أول مفكر يوناني يناقش الرق مناقشة نقدية باعتباره نظاماً اجتماعياً، وحاول تعيين مكانته في التنظيم السياسي لعصره^(١٢). ولا تخلو نظرية الرق الأرسطية من أهمية خاصة أشار إليها "أرنست باركر"، فهي تمثل "دفاعاً مخططاً عن نظام اتحد العالم المتحضر على رفضه، ومحاولة لتبرير ما كان يُسمى وصمة العار في الحضارة اليونانية، وسعي لإثبات ليس فقط أن الرق أمر أساسي لازدهار الحياة اليونانية، بل وشيء عادل في حد ذاته"^(١٣).

ليس مدهشاً -وإن يكن مثيراً للأسى- أن أرسطو نظر إلي ترتيب كان جزءاً مألوفاً في الحياة اليونانية اليومية وهو الرق علي أنه ينتمي إلي طبيعة الأشياء، إذ لقد ثبت -كما يذكر ثيودوروس جومبرتس- أنه عندما يغدو نظام معين أساساً ضرورياً يقوم عليه البناء الاجتماعي أن كل عصر يكون قادراً وجاهزاً للدفاع عنه بالبراهين والأدلة من كافة الأشكال. لذلك وجد

12-W. L. Westermann : The Slave Systems of Greek and Roman antiquity. The American Philosophical Society. Philadelphia. 1955, p.26.

13- E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle. p.359.

الرق في شتي صورته - من يدافع عنه بقوة وشراسة حتى في عصورنا الحالية^(١٤). ليس هذا مدهشاً، لكن المدهش حقاً هو أن يقتصر أفق أرسطو الفكري على صورة دولة المدينة وفي الوقت الذي كان يدون فيه كتابه "السياسة" كان تلميذه الاسكندر ينظر إلى أيام دولة المدينة على أنها معدودة، وأن الدولة الإمبراطورية قد حان وقتها. ومن الممكن أن يكون أرسطو قد أحس بذلك، وأن كتابه قد ثون كنوع من الاحتجاج على هذا الميلاد للدولة الجديدة^(١٥).

يبرز بوضوح في النقاط التالية الطابع الواقعي المحافظ للموقف الأرسطي من الرق، ومن الممكن التماس العذر لأرسطو في نزعه الواقعية هذه وتسليمه بالرق، بأن الرق كان قانوناً عاماً في العالم القديم، وأن أرسطو كرجل علم كان يلاحظ ويفسر ما يراه فحسب، وحتى عندما ظهرت أصوات تنادي بعدم مشروعية الرق وأنه من وضع العرف وليس الطبيعة مثل أصوات ليكرفرون وأنطيفون والسيد اماس ويوربيدس فإن محور الخلاف لم يكن آنذاك بين من ينادي بإسقاط الرق وبين من ينادي بالإبقاء عليه، بل كان بين من يقول بأنه يستند إلى أساس طبيعي وبين من يراه نظاماً مختلقاً، ولم يظهر أحد من المفكرين اليونانيين قبل أرسطو أو في عصره نادي بإبطال الرق إبطالاً تاماً. فلا أرسطو النظري ولا أولئك المعارضين له قد اعتقدوا بإمكانية إلغاء الرق. بل انحصرت المناقشات في الإطار الأكاديمي فحسب،

14- Th. Gomperz : Greek Thinkers. vol IV, Trans by : G. G. Berry, John Murray, London, 1912, p.331.

15- K. F. Johansen : A History of Ancient Philosophy, Trans by : H. Rosenmeier, Routledge, London, 1998, p.387.

وفى بحث أصول الرق^(١٦).

ومن الممكن إجمال الأجزاء التي يبرز فيها الطابع الواقعي المحافظ
فى نظرية الرق الأرسطية فيما يلي :-

أ- مفهوم العبد :-

ما نود لفت الانتباه إليه قبل البدء فى استعراض ما يعنيه أرسطو
"بالعبد" هو تمركز النظرة الغائية فى كل جوانب الموقف الأرسطي من الرق،
إن لم نقل بتمركزها فى كل فلسفته، فيبحث عن الهدف من وجود "العبيد"
وعن الهدف من وجود "السادة" والهدف من غياب العقل عند العبيد... الخ.
يبدأ أرسطو فى الفصل الرابع من الكتاب الأول من "السياسة" تحديد
ما يعنيه "بالعبد" فيقرر "إن كل فن يحتاج إلى أدوات خاصة به، وتتباين هذه
الأدوات بين أدوات حية وأخرى غير حية، فالدفلة لدى الربان أداة غير حية،
فى حين يستعمل أداة حية للمراقبة هي ر جل المراقبة، وتسمى هذه الأدوات
بنوعيتها ملكية... ولكي تتحقق الحياة الأسرية السعيدة فى البيت لابد أن
يملك رب البيت هذين النوعين من الملكية، فيملك الأثاث والأدوات (ملكية
غير حية) ويمتلك الحيوانات والعبيد (وهي ملكية حية) ومن ثم فإن العبد
جزء من الملكية الخاصة الحية لرب البيت، إنه أداة حية مسئولة عن أدوات
أخرى"^(١٧). غير أن أرسطو لا يكتفى بهذا ويأخذ فى التعمق أكثر، فلا يكتفى
باعتبار العبد "أداة حية تستعمل بواسطة السيد لأغراض المعيشة" بل يدقق

16- W. L. Westermann : Op cit, p.1, and vide :R. G. Mulgan :
Aristotle's Political Theory, Clarendon Press, Oxford, 1977, p.44.

17- Aristotle : The Politics, Trans by : B. Jowett, in the Works of
Aristotle, vol X. Oxford , at the Clarendon Press, 1946, I, 4.
1253b23.

أكثر في التعريف فيقول "إن الأدوات يمكن تصنيفها إلى أدوات منتجة للسلع وأخرى منتجة للخدمات، فالمكوك ينتج النسيج، في حين تُستعمل الثياب والأثاث للخدمة والإفادة فقط. وما يصدق على الأثاث يصدق على كل أدوات الإعانة على الحياة الأخرى ، مما يعني ضرورة النظر إلى العبد على أنه "أداة حية لإنتاج خدمات داخل البيت وليس لإنتاج سلع" (١٨).

إذا كان العبد عند أرسطو أداة حية لتقديم خدمات داخل البيت فإن هذا يعني أن أرسطو لم يكن يقصد بالعبد في نظريته "قن الأرض" "الهيلوت" Hilot في أسبرطة ولا عبيد المناجم في أثينا (١٩)، أولئك الذين كانوا ملكية عامة للمدينة لا يجوز بيعهم، ويتم تسخيرهم في الأعمال الشاقة، بل ما قصده أرسطو "الخدم" الذين يخدمون في البيوت. وهؤلاء مهما كانت ظروفهم صعبة فإنها تُعد ظروف مرفهة بالقياس إلى ظروف عبيد المناجم واقنان الأرض القاسية. وقد أجمل أرنست باركر بدقة تعريف العبد عند أرسطو بقوله "إنه قطعة من الملكية الحية من نوع مكرس لتقديم الخدمات للآخرين" (٢٠).

ولا يختلف "العبد" لدى أرسطو فحسب عن اقنان الأرض وعبيد المناجم فحسب، بل يختلف أيضاً عن العامل الحرفي الحر. يختلف عنه في أنه لا يساهم في إنتاج جديد، بل يساعد سيده في أمور المعيشة فقط، ويختلف عنه في أنه يتبع سيده في حياته، ولسيده الحق في أن يفعل به ما يشاء، أما العامل الحرفي فمستقل عن سيده، له بيته الخاص الذي يعيش فيه، واحتراف

18- Ibid : I, 4.1254a1-5.

19- D. Ross : Aristotle, Methuen & Co Ltd. London, 1971, p.240.

20- E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, p.362.

عامل لحرفة ما لا يشمل تابعة حياة ووجود هذا العامل منذ الميلاد إلى نهاية العمر. ولهذه الفوارق اكتفى أرسطو بوصف "العمل اليدوي" بأنه "رق غير كامل"^(٢١). A Limited Slavery كما لا يماثل "العبد" الأرسطي على الإطلاق أفراد الطبقة الثالثة في جمهورية أفلاطون. ولا يماثل كذلك الحيوانات، لأن العبد يطيع سيده وهو يفهم بعقله ويعي أنه يطيع، أما الحيوانات فتطيع بإملاء غريزتها فقط"^(٢٢).

ولا يؤمن أرسطو بإمكانية مجئ يوم يتم الاستغناء فيه عن "العبيد" ويعد ذلك في عداد المستحيل، وهو هنا فيلسوف واقعي محافظ متطرف، فمن المستحيل في رأيه اختفاء العبيد من حياتنا كما أنه من المستحيل "أن تتسج المكوكات، وتعزف القيثارة النغم بذاتها دون توجيه من أحد، واليوم الذي تتمكن فيه من فعل ذلك بنفسها هو اليوم الذي لا يكون السيد بحاجة فيه إلى الخدم"^(٢٣). وهكذا ربط أرسطو وجود العبيد بوجود العمل اليدوي، واختفاءهم بسيادة الآلة على جوانب الحياة سيادة تامة، وهذا ما يعده مستحيلاً. ويثير هذا لدنيا قدراً عظيماً من الاستغراب، كيف لم يخطر ببال عقلية فذة مثل أرسطو إمكانية حدوث ذلك؟؟^(٢٤). يتضح من ذلك أن أرسطو لا يربط الرق بالنظام السياسي وإنما يربطه بالضرورة الاقتصادية، فما دامت الآلة لا تعمل إلا بقوة العبيد، والأرض لا تثبت العنب إلا بسواعدهم، فإن الرق يبقى ضرورياً لاقتصاد الأسرة والمدينة التي لا بد لحياتها من أن تشمل

21- Th. Gomperz : op cit, p.333.

22- Aristotle : Politics, I,5,1254b20.

23- Ibid, I,4,1253b29.

24- A. S. Bogomolov : History of Ancient Philosophy. Trans by :
V. Stankevich, Progress publishers, Moscow, 1985, p.240.

على أحرار يحكمون وعبيد يعملون" (٢٥).

لا يملك العبد عند أرسطو شيئاً، لا يملك حتى نفسه إنه جزء من ملكية سيده الخاصة "إنه ليس مجرد أداة منفصلة عن سيده ومملوكة له، بل ينتمي إليه في وجوده ويخصه ككل واحد، فلا يمكن أن يوجد عبد بدون سيد، لكن العكس ليس صحيحاً، فالسيد رغم أنه يكون سيداً لأن له عبيداً، فإنه لا ينتمي إلي العبد ولا يخصه بنفس الشاكلة" (٢٦). ولأن العبد أداة تخدم مصالح سيده فإنه إلي جانب عدم امتلاكه لنفسه، ليس له مصلحة خاصة به وحده منفصلة عن مصلحة سيده. وبالتالي فلا يكون حراً وفقاً لتعريف أرسطو للحرية، إذ ليس له قيمة مستقلة. إنه موجود يخص آخر دائماً. وقد رأي "ويسترمان" في تعريف أرسطو للعبد "بأنه نوع من الملكية الحية" أفضل اقتراح من تحديد الوضع القانوني للعبد، وأكثر في الدقة من أي مصدر يوناني آخر" (٢٧). وفي ضوء ذلك رأي "أرنست باركر" ثمة تشابه بين ارتباط العبد بالسيد وارتباط المواطن بالمدينة عند أرسطو؛ إذ ليس للمواطن حياة أو معنى أكثر من كونه مواطناً، وكذلك العبد ليس له حياة أو معنى أكثر من كونه عبداً. ورأي باركر كذلك أنه إذا كان أرسطو قد تخلى بعض الشيء عن موقفه الأصلي من المواطن ونظر إليه علي أنه يتخلى بشيء أكثر من مجرد المواطنة وأنه إنسان، فإن في نظريته النهائية للعبد يتخلى عن موقفه الأول وينظر إليه كإنسان وليس كمجرد عبد (٢٨).

كان العبد لدي أرسطو إنساناً إلي جانب كونه "أداة حية لتقديم

٢٥- د. عبد السلام الترماني: المرجع السابق، ص ٢٣.

26- Aristotle : The Politics, I,4,1254b12.

27- W. L. Westermann : op cit, p.15.

28- E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, p.362.

الخدمات" الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن الصفات التي ينسبها أرسطو إلى العبد هل من الممكن لموجود أن يكون أداة وإنساناً في ذات الوقت؟؟ ينسب أرسطو إلى العبد صفتين أساسيتين تميزانه عن سيده : الأولى قوة البنيان الجسمي مع انحناء في الظهر. الثانية أنه لا يتمتع بأي قدر من الملكة العقلية والتي هي سمة مميزة للموجودات البشرية. ومن ثم اعتبر أرسطو العبد الطبيعي يختلف عن سيده بنفس درجة اختلاف الجسم عن النفس والحيوانات عن البشر، إنه عضو منفصل في جسم سيده، تسيره نفس السيد والتي بدورها تسير جسد هذا السيد أيضاً^(٢٩). وأرسطو بأفكاره هذه المحافظة يهدد كل إنسانية من الممكن أن تكون لدى العبيد، حيث يجعلهم لا يصلحون سوى للعمل العضلي فقط، ويربط بينهم وبين الحيوانات ربطاً وثيقاً^(٣٠). لكن هذا لم يكن موقف أرسطو النهائي. إذ نراه يعود بعد ذلك ويغير من موقفه هذا ويصنف العبيد كموجودات بشرية، حيث يؤكد على أنه رغم "أن العبيد تغيب عنهم القدرة على التروي العقلي، فإنهم يمتلكون قدراً محدوداً من العقل يمكنهم من فهم ما يقال لهم وتنفيذه"^(٣١). لكنهم يظلون مع ذلك عاجزين من الناحية العقلية عن ممارسة التفكير العقلي المتبصر بالعواقب الذي يمارسه الإنسان الحر، ومن ثم فالعبد بحاجة إلى سيد كي يقوده ويؤدي عمله، ومن الأفضل للعبد أن يخضع له. ويستند أرسطو في هذا الاعتراف بإنسانية العبيد

29- Aristotle : The Politics, I,5,1254b16-20.

30- W. W. Fortenbaugh : "Aristotle on Slaves and Women", an Essay in Articles on Aristotle, vol.2, ed by : J. Barnes, Duckworth, London, 1975, p.135.

31- Aristotle : The Politics, I,5,1254b20- 4.

على نظريته السيكلوجية^(٣٢). التي تقسم النفس إلى نوعين : نفس نظرية تتروى وتسيطر ونفس عملية تشعر وترغب وتطيع الأولى^(٣٣). ونسب إلى العبد امتلاك الجزء الثاني فقط من النفس. أما السيد فيمتلك النفس كاملة "فلا يكون العبيد الطبيعيون في رأي أرسطو عاجزين فحسب عن التخطيط لحياتهم الخاصة، بل وعاجزين -كما يقول كلارك- كذلك عن تبين أن الآخرين من الممكن أن تحركهم دوافع أخرى غير الرغبة الفورية، وعاجزين أيضاً عن أن يلمسوا في أنفسهم أية قيمة أخرى غير قيمة المنفعة"^(٣٤).

هاتان هما الصفتان اللتان نسبهما أرسطو للعبيد، وما نلاحظه عليهما أولاً: أن الصفة الأولى (القوة البدنية) ذات أهمية ثانوية، فرغم أن الطبيعة تعمل دائماً على أن تتوافق السمات الخارجية مع الباطنية، فإنها لا تنجح دائماً في ذلك، ومن هنا يكون الشواذ. ومن ثم فلا يكفي المظهر الجسمي للتعرف على العبد، ولابد من وجود الصفة الثانية وهي المعيار الأساسي الذي لا يمكن أن يكذب^(٣٥).

ثانياً: أن أرسطو نسب جزءاً من العقل إلى العبيد فهو بذلك يعترف بوجود فضيلة لدى العبيد، ويلبي مطلب "جورجياس" بوجود فضيلة للرجل مختلفة

22- R. G. Mulgan : op cit, p.42, and vide : W.W. Fortenbaugh. op cit, p.136.

23- Aristotle : Nicomachean Ethics, Trans by : D. Ross. in "Great Books of the Western World, vol 9, I, 13,1102b13-34.

24- S.R.L. Clark : "Slaves and Citizens", Philosophy, January. 1985, vol 60, p.35.

25- R. G. Mulgan : Aristotle's Political Theory, p.41.

عن فضيلة المرأة وعن فضيلة العبد كذلك^(٣٦). نعم للعبد فضيلة ولكنها كانت مرتبطة بالدور والوظيفة التي يؤديها، إنها فضيلة الخضوع والشجاعة والاعتدال، وهي فضائل محدودة تقيد بها المطالب المفروضة على دوره ولا تساوي الحكمة العملية التي يتمتع بها السيد^(٣٧). لابد أن يتمتع العبد بجزء من الفضيلة لا يجعله يهمل عمله بسبب الإفراط أو الضعف، أما إنكار أن تكون لدى العبد أية فضائل وكذلك أي قدر من العقل كما ذهب أفلاطون وما علي السيد سوى إصدار الأوامر له فحسب^(٣٨). فهذا ما يرفضه أرسطو بشدة، لأن لدى العبيد جزء من العقل وهم بشر، والنصيحة والتوجيه من المناسب بذلها لهم أكثر من مناسبة ذلك للأطفال، إذ لن تجدي النصيحة شيئاً عند من لا عقل له^(٣٩). كما يعترف أرسطو بتمتع العبيد بنوع من المعرفة أسماها "معرفة العبد" ويضرب مثلاً على هذه المعرفة بتلك الدروس التي كان يقدمها رجل سرقوصي مقابل أجر لتدريب غلمان البيوت على الواجبات المطلوبة عادة منهم، وتتباين هذه المعرفة من عبد لآخر، فبعض العبيد أكثر أهمية من البعض الآخر، و من ثم أعظم قيمة^(٤٠). ورغم تمييز أرسطو بين العبد وبين العامل الحرفي، فإننا نجده هنا يساوي بين الاثنين في امتلاك هذا القدر المحدود من الفضيلة الأخلاقية، فهما يشتركان في امتلاك فضيلة الطاعة

36- Plato : Meno, Trans by : G. M. A. Grube, Hockett Publishing, India, 71e9 - 72a4.

37- Aristotle : The Politics, I,13,126033-36, 1259b21-8.

٣٨- أفلاطون : القوانين ، ترجمة : محمد حسن ظاظا ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ٧٧٧ ، ص ٣٠٢.

39- Aristotle : The Politics, I,13,1959b20.

40- Ibid, I,7,1255b20.

والوفاء بالحد الذي يمكنهما من أداء وظيفتهما على خير وجه^(٤١). وأرسطو ينسب قدر من الفضيلة إلى العبيد الطبيعيين يقع في التناقض، إذ كما يقول مولجان لو كان متوقعاً أن يتصرف العبد تصرفاً فاضلاً -ولو إلى حد محدود- فإنه يكون حتماً أهلاً للقيام بالفعل المستقل، وليس كما يزعم أرسطو غير قادر إلا على الطاعة العمياء لسيده^(٤٢).

ثالثاً : نلاحظ أيضاً أن أرسطو لم يفصل فصلاً تاماً -كما فعل أفلاطون- بين أجزاء النفس، بل قارب بين العقل والعواطف، فمع أن العواطف تختلف عنده عن العقل، فإنها على الأقل قابلة للتعلل، فبينما يسلب أرسطو ملكة العقل عن العبيد يري أن بإمكانهم إدراك أفعالهم، ومع ميلهم إلى التصرف بشكل عاطفي، فإنهم مستعدون مثل الأطفال للاستجابة للتوجيه العقلي^(٤٣).

رابعاً : نلاحظ أخيراً أنه كان يقف وراء اعتراف أرسطو بجزء من العقل والفضيلة للعبيد عامل نفعي محض؛ إذ يحفز العقل المشاعر ويجعل العبد سهل الانقياد مما يحقق مصالح سيده على الوجه الأكمل. ومن هنا طالب أرسطو ألا يعاقب سيد عبداً دون إبداء المبرر الذي دفعه إلى ذلك، حتى يمتص الغضب والتمرد عليه من نفس العبد^(٤٤).

اعتبار أرسطو العبد قطعة حية من الملكية وإنسان في ذات الوقت يجعلنا نتساءل: أي نوع من البشر يكون هذا العبد؟؟ والإجابة "أن العبد لدى أرسطو موجود بشري، ولكنه ناقص بالطبيعة، لم يسيطر العنصر العقلاني فيه على شهواته ورغباته، وإخفاق العقل في أن يقوم ويسيطر داخل نفسه هو

41- Ibid, 1.13,1260a36.

42- R. G. Mulgan : "Aristotle's Political Theory", p.42.

43- W. W. Fortenbaugh : "Aristotle on Slaves and Women", p.136.

44- Ibid, p.137.

الذي يبرر فرض هذه السيطرة عليه من الخارج^(٤٥). فالسيد يقوم بالدور المكمل للنقص الذي في نفس العبد، وبقيامه بهذا الدور يكن له حق ملكية هذا العبد وحق السيطرة عليه. ولكن ما الذي أعطي السيد هذا الحق؟؟ والرد أن القوة هي التي أنشأت هذا الحق. والقوة هنا هي القوة العقلية وليست الجسمية. وكان أرسطو يريد أن يقول إن من يمتلك القوة العقلية هو الذي ينبغي أن يسود على صاحب القوة الجسدية، وهذا أثر من آثار عقيدة أرسطو في تفضيل النظر على العمل.

يجعل أرسطو العبد مواطناً للمدينة، لأن "المواطن" الحق لديه هو الذي يشارك في إدارة شئون المدينة، ولديه الفراغ اللازم لذلك. فلا يكون مشغلاً بالأعمال اليدوية التي تستغرق جهده ووقته، ولما كان العبد يغيب عنه هذا الشرط فلا يكون مواطناً إذن^(٤٦). وسحب المواطنة عن العبيد جعل أرسطو ينكر أن تكون العدالة -وهي الأساس الذي تقوم عليه المدينة عنده وعند أستاذه- أساس معاملتنا مع العبيد لأن العدالة لا تحكم سوي تعاملاتنا مع المواطنين فقط. وكيفية معاملة العبيد ليست موضوعاً من موضوعات العدالة^(٤٧). ويترك أرسطو تقدير نوعية معاملة السيد لعبيده إلي ضميره وما يراه مناسباً. وأرسطو هنا مفكر واقعي محافظ يدافع عن النظم التقليدية لدولة المدينة اليونانية، فليس للعبد حقوق، وكل ما يفعل به عدل، والأمر كله متروك لتقدير سيده.

45- J. Lear : Aristotle (The Desire to Understand), Cambridge University Press, 1988, p.198.

46- W. L. Westermann : The Slave Systems of Greek, p.27.

47- T. A. Sinclair : A history of Greek Political Thought, Routledge & Kegan Paul, London, 1967, p.214.

يمكننا أن نجمل مفهوم "العبد" كما فهمه أرسطو بأنه إنسان عاجز عن أن يحيا حياته بتخطيط عقلي، بإمكانه أن يفهم لكنه لا يستطيع أن يدخل في مناقشة عقلية، بإمكانه أن يطيع ولكنه لا يستطيع أن يدمج القانون في ذاته. إنه الفرد الذي يظل مسيراً بواسطة آخرين. ويعتقد "ستيفن كلارك" أن مفهوم العبد عند أرسطو ينبع من تحليله للفعل الإنساني "فنحن الأفراد نتصرف في أفعالنا فنفعل ما نريد أن نفعله، ونفعل كذلك ما نعتقد أنه يجب علينا فعله. أما العبيد فيفعلون النوع الأول من الأفعال فقط، ولكنهم لا يفعلون النوع الثاني إلا إذا دفعوا إلى ذلك من موجه آخر خارجي. يطيع العبد القانون ليس لأن القانون يجسد ما يجب أن يختار الرجل الحكيم فعله، وإنما لأنه يخاف من العقاب، أو يطمع في الحصول على المكافآت الفورية للفضيلة^(٤٨).

غير أن مفهوم أرسطو للعبد تعرض لكثير من الانتقادات من قبل الدارسين المحدثين فيشير "نيفيد روس" إلى تناقض كامن فيه ويتمثل في أن اعتبار أرسطو العبيد يتمتعون بقدر من العقل يتعارض مع ما بدأ أرسطو نفسه به تعريفه بأن هناك أناساً عبارة عن أدوات ليس لها قيمة مستقلة بذاتها^(٤٩). وينتقد "ويسترمان" تعريف أرسطو ويعتبره تعريفاً غير مستساغ، إذ لا يكون هذا المعنى صحيحاً إلا في الجانب الشكلي فقط ، لأن العبد موجود بشري، وليس أداة، كما أن الأداة عديمة الروح^(٥٠). أما أرنست باركر فيأخذ على مفهوم أرسطو أن تشبيه الإنسان بالأداة لا يعني المساواة بينه

48- S.R.L. Clark : op cit, p.34.

49- D. Ross : op cit, p.242.

50- W. L. Westermann : op cit, p.150.

وبين الملكية الخاصة كما فعل أرسطو، فمن الممكن أن يعمل المرء ويشتمل لصالح آخر، ولكنه لا يضحى حتماً جزءاً من ملكيته فالارتباط ليس ضرورياً هنا^(٥١). كما يشير "باركر" إلى تناقض وقع فيه أرسطو؛ فبينما ينكر تمتع العبد بالعقل عاد ونظر إليه على أنه إنسان، كيف يكون إنساناً ولا يملك السمة المميزة للإنسانية. وحتى عندما حاول أرسطو حل هذا التناقض بنسب الجزء المطيع من العقل إلى العبد فقط، واعتبره موجوداً في طور الشباب الدائم ومن ثم يجب أن يظل دائماً تحت الوصاية، فإن هذا لا يحل التناقض في رأي باركر، لأن الوصاية والتوجيه شيء والرق شيء آخر. ومن المستحيل تخيل فئة من الموجودات يجب أن تظل أطفالاً باستمرار كما من المستحيل تخيل فئة من الموجودات حيوانات في صورة بشر^(٥٢). وأخيراً فإن تعريف أرسطو للعبد يرد معظم البشري في عصرنا إلى مرتبة العبيد، فالعامل الحرفي في المصنع والذي لا يمارس أي فكر نابع من نفسه، بل يشغل جزءاً صغيراً في آلة تعمل ذاتياً هو في الأغلب جزء من الآلة، ولن يكن أكثر من أداة من أدوات الإنتاج بالصورة التي قالها أرسطو^(٥٣).

ب- تبرير الرق :-

الجانب الثاني في الموقف الأرسطي من الرق الذي تغلب عليه النزعة المحافظة هو ما قام به أرسطو من تبرير نظري للرق. لقد أحس أرسطو بأن نظام الرق يتعرض لهزة عنيفة علي يد السفستائيين أولئك الذين

51- E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, p.362.

52- Ibid, p.365.

53- D. R. Bhandari & R. R. Sethi : op cit, p.189.

شككوا في أسسه ومشروعيتها، فوجد أرسطو واجباً عليه تبرير هذا النظام من أجل الحفاظ على مقوم هام لدولة المدينة التي يعشقها أرسطو ويعتبرها النموذج الطبيعي والمثالي للحياة الإنسانية.

كان أرسطو أول فيلسوف سياسي معروف لنا يؤكد بصراحة على أن السيطرة قانون طبيعي وأن هناك بعض الناس عبيد بالطبيعة، ويقدم المبررات لذلك. حقاً اتخذ الناس عبيداً على مدى آلاف السنين قبل أرسطو، وكانوا على اقتناع شديد بأن الرق وضع طبيعي، لكن أرسطو كان أول من اعتنق هذا الاعتقاد مقاماً على أسس طبيعية ونظرية. وقبل استعراض تبريرات أرسطو للرق ينبغي ملاحظة أمرين : [١] أن أرسطو وهو يدافع عن الرق كان يضع نصب عينيه أساساً العبد الأثيني ذلك الذي لم يكن في وضع مزمري لا قانونياً ولا اجتماعياً. [٢] أنه بينما يؤيد أرسطو الرق الطبيعي، يرفض الاسترقاق بالعرف مثل استرقاق أسري الحروب^(١٠). وقد قدم أرسطو ثلاثة تبريرات رئيسية للرق يمكن إجمالها في الآتي :-

(١) الرق ضرورة سياسية :-

إذا كان أفلاطون قد ربط الرق بالنظام السياسي للمدينة، حيث قسم المدينة إلى ثلاث طبقات : حكام ، حراس ، عمال وعبيد، واعتبر استقرار المدينة وسعادتها في أداء كل طبقة فيها لدورها، فإن أرسطو لا ينحرف كثيراً عن هذا الخط الفكري. ففي حديثه عن نشأة المدينة لا يتفق مع أنصار نظرية "العقد الاجتماعي" من السفسطائيين، فلم توجد المدينة عنده بالاتفاق البشري، وإنما بالطبيعة، لأن الإنسان موجود مدني بطبعه، لا يمكنه أن

54- Ibid, p.p. 185-186.

يعيش خارج المجتمع المدني، ومن يفعل ذلك لا يكون إنساناً بل حيواناً أو
إلهاً. وما قصده أرسطو بكلمة "طبيعي" هنا "أن المدينة لا توجد في أصول
الحياة البشرية، وإنما توجد في الهدف الذي تسعى هذه الحياة إلي بلوغه،
فليست الحياة المدنية انحداراً من سمو حياة الإنسان البدائي، ليست قيّداً
مصطنعاً على الحرية، وإنما هي وسيلة لبلوغ هذه الحرية"^(٥٥). وما كان
يقصده بعبارة "الإنسان مدني بطبعه" هو "أن الإنسان يهدف في حياته تحقيق
فضيلة الاكتفاء الذاتي، ولن يحققها إلا بعلاقاته مع أسرته والمواطنين
المحيطين به، أما في الحياة المنعزلة فلا يمكن أن يكون مكتفياً ذاتياً ولا
سعيداً فيها"^(٥٦).

كيف ارتبط الإنسان في هذه العلاقات الاجتماعية بشكل
طبيعي؟ أوجيب أرسطو بقوله "لن المدينة تقوم على ارتباطين
طبيعيين: ارتباط تفرضه غريزة بقاء النوع وهو الذي يجمع بين الرجل
والمرأة، وتتشأ منه علاقة أخرى فرعية هي لارتباط الأب بالأبناء. والارتباط
الثاني: تفرضه غريزة الحفاظ على الذات وهو ارتباط السيد بالعبد، ارتباط
العقل الموجه بالقوة المنفذة. وكلا الارتباطين طبيعيان وضروريان لتحقيق
منفعة وخير كل الداخلين فيهما"^(٥٧). وكل طرف من الأطراف الداخلة في هذين
الارتباطين عاجز عن العيش بمفرده ما لم يتحد مع الآخر في رباط
مشترك. ولكننا نلاحظ مع البعض "أن أرسطو لا يساوي بين الارتباطين في
الأهمية، فبينما يتم الأول بشكل غريزي محض، فإن علاقة السيد بالعبد

55- D. Ross : Aristotle, p.239.

56- Aristotle : Nicomachean Ethics, 1,8,1099b3-6.

57- Aristotle : The Politics, 1.1,1252a1-25.

ليست غريزية بالمعنى الدقيق إلا للعبد فقط، طالما أن الحر الفقير لا يمكنه أن يوفر عبداً، ويستبدل الحيوانات بالعبيد، ومن ثم فهو ارتباط رمزي^(٥٨). ومن هذين الارتباطين نشأ البيت، ومن مجموعة من البيوت تكونت القرية، ثم المدينة وكلها عمليات تطور طبيعية كما يقول أرسطو^(٥٩). والمدينة هي نهاية سلسلة التطور الطبيعية هذه. ويمكن القول بأن أرسطو يتخذ من نموذج دولة المدينة القائم على مفهوم السيادة والخضوع باعتباره الصورة "الطبيعية" للعلاقات البشرية - أساساً ارتكز عليه دفاعه عن الرق^(٦٠). إذ اعتبر ارتباط الرجل بالمرأة، والأب بالأبناء، والسيد بالعبد، ثلاثة مظاهر اجتماعية لعلاقة الحاكم بالمحكوم في أي مجتمع منظم. ولم يتصور أرسطو قيام مجتمع مدني دون هذه الصور الثلاث "إنها - كما يقول ويسترمان - ليست طبيعية فحسب بل وضرورية لحفظ النمو الديمقراطي لمجتمع دولة المدينة"^(٦١). ودولة المدينة هي الوحيدة في نظره القادرة على توفير أسلوب الحياة الفاضلة، ولكي يتوفر الفراغ أمام مواطنيها لأبد من اشتغالها على عدد من الأفراد عاجزين عن المشاركة في الحياة الفاضلة للمواطن، ووظيفتهم الوحيدة خدمة وتوفير احتياجات المواطنين. أما سبب جعلهم عاجزين عن المشاركة في الحياة الفاضلة للمواطنة، فلأنهم عاجزون عن إدراك الغاية الحقيقية للحياة البشرية ولا يمكنهم المساهمة إلا كوسيلة فحسب تقود لبلوغ

58- S. Everson: "Aristotle on the Foundations of the State", Political Studies, 36, N 1, March, 1988, p.91.

59- Aristotle : The Politics, 1,2,1252b9-20.

60- A. S. Bogomolov : op cit, p.239.

61- W. L. Westermann : The Slave Systems of Greek, p.26.

هذه الغاية^(٦٢). واقتناع أرسطو الشديد بالضرورة السياسية للرق جعله يسلم بوجود طبقة من الرقيق - تماماً مثل أستاذه في جمهوريته الفاضلة- في مدينته المثالية، وإن كان أرسطو اشترط ضرورة كونهم من البرابرة^(٦٣).

(٢) الرق ضرورة طبيعية :-

النزعة الطبيعية نزعة طاغية على كل جوانب فلسفة أرسطو بما فيها فلسفته السياسية ونظريته في الرق. وهناك من وصف سياسة أرسطو بأنها ذات نزعة طبيعية في جملتها^(٦٤). وقد سبق أن رأينا كيف كانت المدينة توجد لديه بالطبيعة. والآن نرى كيف يكون الرق أمراً مفروضاً بالطبيعة. حيث يؤكد أرسطو على أن الرق عمل مشروع لأنه قائم على فروق طبيعية، فقد قضت الطبيعة بالتفاوت بين الموجودات وليس بالتساوي كما زعم السفسطائيون، قضت بذلك لأنها تعترف بالأدوار المختلفة، لذلك تخلق الأدوات المختلفة لأداء كل دور منها، ولا تخلق أداة واحدة تقوم بكل الأدوار مثل سكينه معبد دلفي . والواقع أن تبرير أرسطو الثاني للرق يركز على ركيزتين : أن البشر غير متساوين بالطبيعة، وأنهم يتدرجون في المستويات حسب إمكانياتهم في تحقيق الفضيلة كل حسب قدراته العقلية، وبالتالي من الممكن تحديد أي منهم يكون فاضلاً وأيهم لا يكون^(٦٥).

قضي قانون الطبيعة بارتباط الأدنى بالأعلى ، وما ارتبط السيد

62- M.E.T. Taylor : Greek Philosophy. Oxford University Press, London, 1924, p.133.

63- Aristotle : The Politics, VII, 10,1330a25-33.

64- F D. Miller : Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics, Clarendon Press, Oxford, 1997, p.27.

65- D. R. Bhandari & R. R. Sethi : op cit, p.184.

بالعبد سوي مظهر من المظاهر الكثيرة لهذا النظام الكوني العام. "فهناك في الطبيعة الحسن والسيئ، الذكر والأنثى، الإنسان والحيوان، العقل والشهوة، وكلها تجسيدات لعلاقة الحاكم بالمحكوم الطبيعة. والقانون السائد هنا أن يحكم الأعلى ويخضع الأدنى، فيحكم الإنسان الحيوان، ويحكم العقل الشهوة، أما لو حدث العكس حتى وإن كان مؤقتاً فسوف يكون مهلكاً للجميع، والأمر بالمثل من الضروري والمناسب أن يحكم السيد العبد، وهذا يحقق الخير للثنتين"^(٦٦). ويواصل أرسطو تبريره فيقول "هناك من وهبته الطبيعة القوة البدنية ولا شيء غير ذلك يمكن توقعه منه وهؤلاء هم العبيد بالطبيعة، ومن الأفضل لهم -كما هو الأمر في الحالات الأخرى- أن يخضعوا للنوع الآخر الذي خلقته الطبيعة منتصب القامة ذكياً، صافي الذهن وهذا النوع لا يكون صالحاً إلا لدور السادة وممارسة حياة المواطنة السياسية"^(٦٧). فلم يكن الرق لدى أرسطو سوي مظهر من مظاهر الناموس الطبيعي العام القاضي بخضوع الأدنى للأعلى، وهذا الخضوع بمقدار ما هو عادل بمقدار ما هو طبيعي كما أنه لمصلحة الطرفين. لكن أرسطو يعترف باحتمالية وجود حالات شاذة هنا، فرغم أن الطبيعة تؤدي عملها بكل صرامة، "قد يحدث أحياناً أن تضل في قسمتها هذه فتتخذ نفس إنسان حر طريقها إلى جسد عبد، وليس هذا سوي فله من فلتات الطبيعة التي قد لا تتجح في بلوغ غايتها لمقاومة المادة لها"^(٦٨).

لقد قسمت الطبيعة البشر -في رأي أرسطو- إلى فريقين : عقلاء

66- Aristotle : The Politics, 1.5,1254a 17 - b 15.

67- Ibid, 1.5,1254b16-25.

68- Ibid, 1.5,1254b27.

وغير عقلاء، والفريق الأول يجب أن يحكم الثاني "لأن الذي باستطاعته استعمال عقله لاكتشاف العواقب المستقبلية هو الحاكم بالطبيعة، في حين أن ذلك الذي وهب القوة الجسدية للقيام بالعمل اليدوي، فهو عبد بالطبيعة"^(٦٩). ومعني كلام أرسطو السابق أنه يعتمد علي نظريته السيكولوجية الثنائية [العقل+الشهوة] والتي تُعد تطويراً لسيكولوجيا أفلاطون الثلاثية، فالسادة يتمتعون بالعقل ويقومون بدوره في المجتمع، والعبيد يتمتعون بالشهوة ويقومون بدورها وبهذا التطوير أضحي أرسطو قادراً على قبول مطلب أفلاطون بوجود اختلاف في الدور مرتبط بالاختلاف النسبي في التركيب، وفي ذات الوقت مؤهلاً لاعتناق دعوى جورجياس باختلاف فضائل العبيد عن فضائل الأحرار لاختلاف أدوارهم"^(٧٠). إن العبد الطبيعي لدي أرسطو هو المرء الذي يكون بالغفلة التي تمنعه من قيادة نفسه بنفسه، وليس بوسعه أن يؤدي سوى نوع من العمل لا يزيد سوى قليل فقط عما يقوم به الحيوان، فمثل هذا الإنسان من الأفضل له أن يعيش عبداً"^(٧١). ويجمل أرسطو نتيجة هذا البرهان بقوله "من الواضح إذن أن البعض أحرار بالطبيعة وهم نوي السمو الروحي، وآخرون عبيد بالطبيعة أيضاً وهم نوي التميز الجسمي. ومن العدل والمصلحة للجميع أن يخدم الفريق الثاني الأول كعبيد"^(٧٢). وجوهر كونك سيداً عند أرسطو ليس في أن تكون لديك معرفة في كيفية استغلال العبيد، وإنما في كونك شخصاً من نوعية معينة، أي تكون حكيماً

69- Ibid, 1,2,1252a24-30.

70- W. W. Fortenbaugh : "Aristotle on Slaves and Women", p.135.

71- Leo Strauss : The City and Man, Rand Mc. Mally & Company. Chicago, 1964, p.23.

72- Aristotle : The Politics, 1,5,1254b32-37.

عقلياً في سلوكك. لأن هذه المعرفة قد يملكها ويمارسها من ليسوا سادة حقاً مثل ملاحظي العبيد^(٧٣).

أوجدت الطبيعة موجوداً بشرياً ناقصاً يسيطر العنصر الشهواني فيه على العقل، وإخفاق العقل في أن يسيطر داخل نفس العبد هو الذي يبرر فرض هذه السيطرة عليه من الخارج "والسيد باستعباده العبد الطبيعي يقوم بشيء كان ينبغي أن يقوم داخل نفس العبد بالطبيعة، إنه يكمل الطبيعة، ويساعدها على إكمال واحد من صنفاتها الناقصة"^(٧٤). وكان أرسطو يرتكن في هذا التبرير على نظريته في "الفعل" والتي قرر فيها أن هناك مصدرين للفعل : الرغبة والقرار العقلي، والتصرف انطلاقاً من الرغبة هو سلوك الحيوانات والنساء والعبيد، أما التصرف انطلاقاً من قرار عقلي فهو تصرف الراشدين، ولا يكون الفعل إرادياً مختاراً إلا لو كان عن قرار عقلي، ومن ثم فلا الحيوانات ولا العبيد قوة حرة مختارة، بل هي عبيد بالطبيعة^(٧٥). وبيدكرنا كلام أرسطو هذا بتبرير أفلاطون للرق اعتماداً على نظريته في مراتب المعرفة، حيث قسمها إلى أربع مراتب : العقل، الاستدلال، الرأي وأخيراً الظن، ومعرفة العبيد تقوم على الظن، ومن ثم فهي بحاجة إلى توجيه من الخارج لأن العبد يعجز عن تعقل الأمور، وكما أن المدينة الفاضلة لا تصلح إلا إذا حكمها العقل، فكذلك العبد لا يستطيع السير في حياته إلا بإرشاد سيده^(٧٦).

73- Ibid. 1,7,1255 b30.

74- J. Lear : Aristotle, p.199.

75- Aristotle : Nicomachean Ethics, VII, 5,1148b32.

٧٦- د. عبد السلام الترماني : الرق، ماضيه وحاضره، ص ٢١.

ولا يجد أرسطو غضاضة في إدراج اقتناص العبيد بين الأنواع الأخرى من الصيد المشروع. لأن العبودية قدر مقدور على عاتق هؤلاء. لقد كان الرق شيئاً طبيعياً في نظر أرسطو لأنه الوضع الأفضل والاسمي للعبد، لقد وضعت الطبيعة بوصفها وجود بالقوة وبوصفها غاية وكمال خاتمها - كما يقول أرنست باركر -^(٧٧). على هذا النظام، بل يمكن القول بأن الرق كان لدى أرسطو جزءاً من أجزاء البناء الغائي للكون : فهناك تنظيم متناسق لعناصر الكون كي تصل إلى غاية واحدة. وحيث يوجد تنظيم لا بد حتماً من أن توجد هناك سيادة لعنصر وتابعيه للعناصر الأخرى. وهناك من يعتقد أن تفرقة أرسطو بين العبد والحر الطبيعيين تساهم في فهم سبب اعتناق أرسطو اتجاهاً سلطوياً authoritarian في التعليم، فطالما أن هناك كاملين عقلياً وناقصين عقلياً، فيجب قهر هؤلاء الآخرين على نوع معين من التعليم يجعلهم يتواكبون مع الحياة الفاضلة داخل المدينة، وللمدينة السلطة المطلقة في فرض ذلك^(٧٨).

لا ينجو تبرير أرسطو الطبيعي للرق من النقد. فلو كان الرقيق الطبيعيون موجودات بشرية ناقصة وأرسطو يعتبر الكمال هو القاعدة والنقص هو الشذوذ ما كان يجب أن يوجد هذا العدد الهائل منهم، وإذا كانوا ليسوا بشراً كاملين وتنقصهم القدرة على التطور ليصبحوا موجودات قادرة على أن تعيش حياة بشرية كاملة -كيف أمكن أن يخرجوا إلى الوجود أصلاً؟؟ حقاً يعترف أرسطو بوجود حالات شذوذ في سير الطبيعة، وهي وراء خروج هؤلاء البشر الناقصين، ولكننا نرد بأن المصادفة لا تخرج إلا

77- E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, p.360.

78- S. Everson : op cit, p.98.

قلة قليلة فقط من هذه الحالات وليس شعوباً بأكملها كما يقرر أرسطو^(٧٩). وينتقد " تايلور " هذا التبرير بأنه من غير الواضح في كلامه إلى أي مدى يكون "الطبيعي" مقابل " للاتفاقي" فعلاقة السيد بالعبد حتى وإن كانت طبيعية بمعنى ما، فإنها علاقة مصطنعة إلى حد أن العبد عند تعريفه لديه كان "ملكية خاصة للسيد ومن ثم فوجود هذه العلاقة يفترض ضمناً النظم الضابطة للملكية الخاصة وهي مصطنعة"^(٨٠).

(٣) الرق ضرورة بيولوجية :-

لا أحد قبل أرسطو وجد في المفهوم اليوناني الشائع "بربري" نظرية فلسفية، وأساساً علمياً لتقسيم البشر قسمة ثنائية. إذ نرى أرسطو يركز على أسس بيولوجية في التبرير الثالث للرق. فالناس عنده يتألفون من سلالتين : واحدة نبيلة الدم مزودة بالعقل وهي اليونانية لكي تكون سيدة على بقية الأجناس، وسلالة لم تتزود سوى بمتانة الجسم وهم البرابرة الذين فطروا ليكونوا عبيداً لليونان^(٨١). وواجب اليونان ممارسة كافة الوسائل لاسترقاق هؤلاء بما فيها الحرب العنصرية. وهناك من يرى أن تقسيم أرسطو العرقي هذا يرتد إلى الوراء إلى المدرسة الطبية التي ظهرت في النصف الأخير من القرن الخامس ق.م ونادت بتأثير الطقس والسمات الطبوغرافية Topography في رسم السمات الجسدية والعقلية لدى البشر وفي توارث هذه الصفات^(٨٢).

79- J. Lear : op cit, p.199.

80- C. C. W. Taylor : "Aristotle's Politics", an Essay in : The Cambridge Companion to Aristotle, ed by : J. Barnes, Cambridge, 1996, p.235.

81- Aristotle : The Politics, 1,2,1252a34.

82- W. L. Westermann : op cit, p.26.

سلالة غير يونانيين في نظر أرسطو سلالة غير نبيلة، قادرة فحسب على العمل بأجسادها وليست بعقولها، ومن ثم فجميع البرابرة عبيد لليونان، لأن أجسادهم خلقتها الطبيعة بالمتانة اللازمة لإنجاز المهام الضرورية، في حين خلقت أجسام اليونان منتصبة غير مناسبة سوى لحياة مواطن في دولة، حياة مقسمة بين مشاغل الحرب والسلم^(٨٣). وفي نص آخر مليء بالتعصب العرقي يقول أرسطو "يشبه البرابرة المرأة والعبد، فهم لا يملكون أي شيء من ذلك الذي من المقدر له بالطبيعة أن يحكم، ويتألف اجتماع هؤلاء البرابرة من اجتماع رجل عبد وامرأة عبده، ومن المفروض أن يستعبدهم اليونان"^(٨٤). ويقول في نص متأخر من كتابه "السياسة" "شعوب الشمال شعوب شجاعة، ومن ثم تظل مالكة لحريتها ولكنها تتقصها المهارة في الفنون والذكاء، ولهذا السبب لم تقم لديها نظم سياسية صالحة، عجزت عن السيطرة على جيرانها، وعلي الناحية الأخرى يوجد الشرقيون الذين يتميزون بالذكاء ولكن تتقصهم الشجاعة، ومن ثم يحكمون ويستبعدون دائماً، ولما كان اليونانيون يشغلون موقعاً وسطاً، فإنهم يشاركون في فضائل الجنسين، فهم شجعان وأذكياء في ذات الوقت، ومن ثم يمتلكون الحرية وأفضل النظم السياسية، فهم مؤهلون للحكم والسيادة على الجميع"^(٨٥). وليت أرسطو المزهو بيونانيته امتد بنظره -كما يتهم جومبرتس- إلى المستقبل القريب الحزين والذي فيه قدر على هيلاس المتكبرة أن تخضع لسيطرة المقدونيين، وتصبح بعد ذلك ولاية رومانية. إن أعظم ما يلفت النظر هو التوقع الواثق

83- Aristotle : The Politics, I,5,1254b25.

84- Ibid, I,2, 1252a34.

85- Ibid, VII, 6,1327b25-32.

من أرسطو بأن الشعب اليوناني سوف يبسط سيطرته على العالم ... و يا له من وهم!!^(٨٦)

ولا يترك أرسطو فرصة للدفاع عن هذا التقسيم البيولوجي للبشر إلا اغتتمها، حيث نراه يؤكد علي "أن سيادة الحكم الاستبدادي على كل بلاد البرابرة أكبر دليل على طبائعهم الناقصة هذه"^(٨٧). فأنهم عبيد يخضعون لحكم استبدادي خضوعاً استسلامياً، وهم بذلك ليسوا مواطنين ولا أحراراً^(٨٨). أما اليونانيون فيسود لديهم الحكم الديمقراطي، ويحكمون بوصفهم مواطنين متساوين أحراراً أما سبب فهم أرسطو لسيادة الاستبداد عند البرابرة فدليل على طبيعتهم الناقصة فيشير إليه "ستيفن كلارك" بقوله "المرء الذي يخضع لحكم استبدادي مطلق ليس قادراً على التصرف السليم من نفسه، لذلك لا يخاف الطغاة في بلاد البرابرة من قيام ثورة شعبية عليهم لمعرفتهم أنهم يحكمون أناساً عاجزين عن إدراك أي نموذج للعلاقات الإنسانية غير نموذج السيد والعبد، عاجزين عن معاملة الآخرين كبشر أحرار، وهم بذلك يقدمون شهادة على كونهم عبيداً بالطبيعة، ومن ثم مبرراً مشروعاً لتجار الرقيق اليونانيين"^(٨٩). "و أرسطو هنا يرتكب خطأ عظيماً، إذ لا يفتن إلي أن أولئك الذين ظهروا بمظهر الكائنات الناقصة لم يظهروا كذلك إلا نتيجة للطريقة التي يُعاملون بها والأسلوب الذي فرض عليهم في

86- Th. Gomperz : Greek Thinkers, vol IV, p.326.

87- Aristotle : The Politics, III. 14, 1285a18.

88- M. J. Adler : Aristotle for everybody, Macmillan, New York. 1967, p.124.

89- S. R. L. Clark : "Slaves and Citizens", p.35.

التربية منذ الصغر وليس نتيجة لوجود نقص في المواهب الفطرية لديهم^(٩٠).
الخير والعدل لدي أرسطو، أن يحكم اليونانيون السادة بالطبع، ويطيع
البرابرة (العبيد بالطبع) والرق في حق هؤلاء نافع بقدر ما هو عادل "لأن
حكم السادة للعبيد حكم طبيعي وعادل، أما المساواة بين الطرفين، أو سيادة
الطرف الناقص على الكامل فهذا ما يكون ضاراً على طول الخط"^(٩١). فلا
تستقيم الحياة الاجتماعية والسياسية إلا باسترقاق هؤلاء البرابرة، وتجريدهم
من جميع الحقوق المدنية، وتخصيصهم للعمل البدني، لقد وهبت الطبيعة
الإغريق جمال الروح الذي يعبر عن نفسه في الشكل الخارجي المتناغم الذي
يتمتع به اليوناني، وهذا برهان مباشر - في ظن أرسطو - على تفوق هذا
الجنس وسموه المطلق على الشعوب البربرية، وعلي حقه المشروع في
استرقاق الأجناس السوداء والملونة^(٩٢). والواقع أن السبب الذي دفع أرسطو
إلى اعتناق أدنى مستويات التطرف الو را ئي - في رأي ثيودوروس
جومبرتس - لم يكن هذه المرة نزوعه إلى تكييف نفسه مع العرف التقليدي،
وإنما الذي دفعه "أن الرق في نظره كان شيئاً لازماً لأجل كمال المدينة،
فاستثمر الكبرياء العرقي عند قومه للدفاع عنه"^(٩٣).

ولا يسلم هذا التبرير من النقد بدوره. فتقسيم أرسطو البيولوجي
للشعر تقسيم مفتعل، "أملته على أرسطو نزعته العنصرية، فلا وجود لشعب
يتألف كلياً من العاملين بقوة أجسادهم فقط، إذ حتى بين البرابرة أنفسهم يوجد

90- M. J. Adler : op cit, p.124.

91- Aristotle : The Politics, 1,5,1254a28.

92- B. F. C. Costelloe & J. H. Muirhead : Aristotle and the earlier
Peripatetics, vol II, Longmans, London, 1897, p.217, N.5.

93- Th. Gomperz : op cit, vol IV, p.329.

سادة وتوجد رعية كذلك^(٩٤). هذا من جانب ومن جانب آخر لم تكن كلمة "بربري" -التي يعتمد أرسطو عليها هنا- تعني شيئاً مزريراً عند اليونان إلا في عصر متأخر، فلم تكن تعني سوى ما تعنيه كلمة "أجنبي" الآن. ولم تكتسب معناها السيئ لديهم إلا بعد الدمار الذي ألحقه الفرس باليونان فاعتبرهم اليونان محرومين من الحرية ولهم أخلاق عبيد ومن السهل انحرافهم في أعمال العنف التي لا تلائم سوى طبائع الوحوش^(٩٥). بل أن أرسطو نفسه أحياناً ما ينسى عنصريته هذه ويغفل عن كبرياء اليونان ويعترف صراحة بالتقدم الحضاري للبرابرة، وخير مثال على ذلك أشادته بالنظام القرطاجي Carthaginian إشادة عظيمة لدرجة جعلته يضعه مباشرة عقب وصفه للنظامين المختارين من اليونان [الإسبرطي، الكريتي] ويساوي بين الجميع في درجة الفضيلة^(٩٦).

تغيب الموضوعية بشدة عن أرسطو في تبريره السابق "قلم يكن الإنسان بوصفه إنساناً -ما لم يكن يونانياً- يمثل لأرسطو أية أهمية. ويرى "جومبرتس" أن الارتكان إلى محك المظهر الخارجي الذي يرتكن إليه أرسطو يتركنا في الغالب في موقف حرج، حقاً تهدف الطبيعة الفصل بين الأجناس من خلال المظاهر الخارجية لكن هذا لا يتحقق بدقة، وينتهي "جومبرتس" إلى التشكيك في وجود أي سمة مميزة تميز بشكل لا خطأ فيه بين السادة والعبيد، ويسخر من نتيجة أرسطو بأن اليونانيين وحدهم السادة

94- S. Clark : op cit, p.3.

٩٥- س.م. بورا: التجربة اليونانية، ترجمة د. أحمد سلامة محمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩، ص ٣٦، ٣٥.

96- Th. Gomperz : Greek Thinkers, vol IV, p.326.

بقوله "يصيبني هذا التصريح بدهشة شديدة، وي!! أمقدر على الجنس البشرى كله -مع استثناء واحد هو الإغريق- العبودية!!!"^(٩٧). ويشترك ستيفن كلارك في أخذ هذا النقد السابق على أرسطو ففي رأيه أن معطيات علم السلالات البشرية لا تدعم مقولة أرسطو، ولا توجد معايير دقيقة للتمييز بين الناقصين والكاملين طبيعياً^(٩٨). بل أن دعوى أرسطو العنصرية هذه وجدت من يعارضها بين اليونانيين أنفسهم في العصر القديم، فبعد أرسطو بقرن سخر السكندري إراتوستينيس Eratosthenes من عنصرية أرسطو سخريّة شديدة ونادي بضرورة تمييز الناس حسب تميزهم وليس حسب جنسهم "فهناك يوجد بين اليونانيين الكثير من غير المتحضرين، وعلي العكس يوجد كثير من البرابرة مهذبين ويملكون نظاماً جديراً بالإعجاب"^(٩٩).

والواقع أن النتائج المترتبة على انتصارات الاسكندر وعلي وجه الخصوص إنشاء المدن الجديدة ذات الجنسيات المتعددة كالإسكندرية قد قوضت الأساس الذي تقوم عليه نظرية معلم الاسكندر نفسه. ونردد في النهاية مع ثيودوروس جومبرتس قوله "كم هو غير مشروع إطلاق اسم واحد "برابرة" على أمم شتى لا تعرف الواحدة منها الأخرى ، ولا يوجد رباط واحد يربطها معاً، إن ما يفعله اليونان عندما يقابلون بينهم وبين بقية الجنس البشري يشبه أن يقوم جنس من الكائنات - طيور الكركي Granes مثلاً- الممثلة غروراً فيضع نفسه في كفة مقابلة لكفة الموجودات الحية الأخرى بما فيهم البشر واصفاً إليها بأنها وحوش"^(١٠٠).

97- Ibid. p.p. 324-325.

98- S. R. L. Clark : "Slaves and Citizens", p.p.33-34.

99- Th. Gomperz : op cit, vol IV, p. 326.

100- Ibid, vol IV, p.329.

ننتهي بهذا من استعراض الجوانب التي يسود فيها الاتجاه المحافظ من موقف أرسطو من الرق وقد رأينا فيه كم كان أرسطو مشايحاً لقيم عصره، وكم ارتكب من المغالطات والتناقضات في الدفاع عنها ولو حتى على المستوى النظري فقط. ولنتنقل إلى مرحلة ثانية في موقفه، مرحلة يظهر فيها الصراع بين محاولة المحافظة على ما هو قائم وبين السعي إلى تغييره إلى ما ينبغي أن يكون :-

٢ - الصراع بين الاتجاه المحافظ والاتجاه التجديدي :-

احترم أرسطو - كرجل واقعي - قيم مجتمعه، وفي دفاعه عنها أكد على أن الرق قانون طبيعي ومشروع، ولكنه وفي ذات الوقت اعتنق نزعة مثالية إنسانية حاولت إصلاح الوضع القائم. حقاً لم ينادي بإبطال الرق ولكنه قد حاول التخفيف من وطأته. وسارت النزعتان معاً في هذا الجزء من نظريته دون أن تقتصر أحدهما على الأخرى ، حقاً لم يكن أرسطو أول من وقف هذا الموقف المتأرجح من الرق، فقد انتهجه أفلاطون قبله فلم يحارب الرق وفي الوقت نفسه لم يؤيده تأييداً مطلقاً. لكن الجديد في موقف أرسطو هو الطريقة التي حل بها وصنف الظاهرة، حيث يرصد سلوك الأفراد والجماعات ويعدد الأسباب التي تقف وراء هذا السلوك. إنه دائماً ما كان يعالج ظاهرة الرق كعالم اجتماع وليس كفيلسوف سياسي بالمعنى الحديث^(١٠١). وهناك فارق آخر بين أرسطو وأستاذه فبينما لا يسمح أفلاطون للرق بحدوثه في مدينته الفاضلة، سمح لهم أرسطو بالوجود في مدينته المثالية من أجل أداء الأعمال الأساسية لكي يتمكن المواطنون من عيش حياة

101- T.A. Sinclair : A History of Greek Political Thought, p.215.

المواطنة الكاملة^(١٠٢). وإن كان التلميذ والأستاذ يتحدان في التأكيد على "أن فئة الرقيق في أي دولة منظمة ليس لها أي دور سياسي أياً كان، دورهم فقط في البناء الاجتماعي وهو دور ضروري وحيوي"^(١٠٣). ولا نملك أنفسنا - قبل استعراض خطوات هذا الجانب المزدوج من نظرية أرسطو - من أن نأخذ على أرسطو عيب غياب القدرة على النقد الذاتي عنه، فهو يمتدح أسلوباً من الحياة لا يكون متاحاً إلا للسادة فقط، ولم يمعن النظر في هذا الأسلوب بالشكل الكافي. إننا بصراحة عندما نراه يصادق على قيم عصره، غاضاً الطرف عن حالة المجتمع من حيث الصلاح والفساد، ألا يظهر هذا أنه لم يكن حراً في أفكاره؟ وأن قيم مجتمعه وعصره فرضت عليه ولم يخترها؟؟^(١٠٤).

أ- رفض الرق الصناعي :-

إلى جانب الرقيق من بلاد البرابرة كان يوجد في بلاد اليونان رقيق من اليونانيين من أسري الحروب الداخلية بين المدن اليونانية المختلفة، وقد عُرف استرقاق هؤلاء باسم "الرق بالعرف" في مقابل "الرق بالطبيعة" للبرابرة. ورغم اعتراض معظم المفكرين والشعراء آنذاك على استرقاق اليوناني لليوناني فإن المدن اليونانية المختلفة لم تتورع في ممارسته ضد عدوتها من المدن الأخرى خاصة إبان الحروب البلوبونيزية Peloponnesian التي استمرت قرابة الثلاثين عاماً. والسجل التاريخي مليء بحوادث من هذا النوع. فبعد الانتصار على الفرس غنم الأثينيون

102- Ibid. p.233.

103- W.L. Westermann : The Slave Systems of Greek, p.26.

104- J. Lear : op cit, p.192.

سكان المدن اليونانية التي تحالفت مع الفرس وباعوهم عبيداً. وفي ذات الوقت كان "جيلون" Gelon طاغية سيرقوصة يخطف سكان المستعمرات اليونانية في صقلية ويبيعهم عبيداً في الخارج. وفي مستهل الحرب البلوبونيزية استولى الأثينيون على مدينة أرجوس Argos وباعوا سكانها رقيقاً. وفي عام ٤٢١ ق.م استولى الأثينيون على سكان مدينتين يونانيتين فقتلوا الرجال وباعوا النساء والأطفال عبيداً. وبعد هزيمة أثينا المروعة في صقلية اقتيد ما لا يقل عن سبعة آلاف أثيني إلى المحاجر حيث هلك منهم الكثير وبيع من نجا منهم رقيقاً^(١٠٥).

كان جورجياس السفسطائي من أشد المعارضين لهذا النوع من الرق، وما كان لأرسطو أن يرضي به وهو الذي يقلب نظريته في الرق الطبيعي رأساً على عقب. ما كان له أن يسكت وهو يري ويسمع هذه الصور الدامية من استرقاق اليوناني لليوناني. وهو هنا يخرج من ثوب الفيلسوف المحافظ إلى موقف الفيلسوف السياسي المصلح الذي لا ترضيه الممارسات المنحرفة من معاصريه فيسعى إلى تغييرها بشدة. فلم تكن نظريته في الرق إذن تبريراً تسليماً بقيم العصر كلها، بل تبريراً لبعضها ونقداً لبعضها الآخر.

هاجم أرسطو الرق الصناعي القائم على عرف كان مسلماً به في عصره يقول إن المهزوم يضحي غنيمة للمنتصر. ويذكر في مستهل رأيه أن هناك من يؤيدون هذا الرق ويستندون إلى دعوى تقول "إن الفضيلة عندما يتم تشربها في النفوس تضحي هذه النفوس هي الأقدر على استخدام القوة، وما نشاهده في الواقع من انتصار لطرف على آخر هو أن المنتصر يسمو في

105- G. Thomson : op cit, vol II, p.198.

جانب ما، ومن ثم فليست القوة مجردة من الفضيلة بل القوة هي الفضيلة والعدل أن يحكم الأقوى". وهناك من يعارضه ويتهم هذا العرف بعدم الشرعية ويؤكد على أنه من المتعذر تبرير أن رجلاً قُهر بواسطة قوة الآخر العظيمة أنه يضحى جزءاً من ملكية هذا الآخر^(١٠٦). كما أن سبب الحرب نفسها قد يكون سبباً غير عادل، وقد يتم استرقاق أناس من مولد نبيل، ولهذا السبب يمسك أنصار هذا الفريق عن إطلاق مفهوم "عبيد" علي هؤلاء ولا يستعملونه إلا لوصف غير اليوناني فقط^(١٠٧).

أما عقيدة أرسطو التي يعلنها فهي الدفاع فقط عن الرق الطبيعي، فهناك أناس يكونون عبيداً في كل مكان، وهناك البعض لا يكون عبيداً في أي مكان. ويصدق هذا القول أيضاً على نبل المولد فالنبلاء الطبيعيون نبلاء في كل مكان وليس بين مواطنيهم فقط، أما غير اليونانيين فلا يصدق نبلهم إلا عليهم فقط وهم في بلادهم. ويجب التمييز بين الحر والعبد علي هذا الأساس، وينتهي أرسطو إلي "أن الرق الصادق الحقيقي هو استرقاق العبيد الطبيعيين وسيادة الأحرار بالطبيعة، أما العكس فهذا غير مشروع"^(١٠٨). الرق الذي لا يتم بالطبيعة رق مرفوض عند أرسطو، ولا يبدي أرسطو تقبله لمبدأ "القوة هي الحق" ويقيم مشروعية الرق ليس علي أساس امتلاك القوة وإنما "امتلاك السمو العقلي والأخلاقي" لدي السيد. حقاً لا يعتبر أرسطو القوة مجردة من كل عنصر من عناصر النبل لكنه يري أن مصدر الحرب ومناسبتها أحياناً ما يكون ظالماً. ومن ثم يكون الأثر المترتب علي الحرب

106- Aristotle : The Politics, 1.6,1255a3-17.

107- Ibid, 1.6,1255a21.

108- Ibid, 1.6,1255b4-10.

عديم المصادقية. وأيضاً رغم أن المهزومين من الممكن أن يكونوا قد برهنوا بواقعة هزيمتهم هذه على نقصهم فإنه لا يمكن أن يترتب على ذلك بأي حال أن نسلهم يشارك في هذا النقص وليس جديراً بالحرية^(١٠٩).

يستقبح أرسطو عموماً "الرق بالعرف" لأنه عنده يساوي القهر والإجبار "إنه لا يقدم تبريراً صحيحاً لمعاملة إنسان نبيل كعبد. والقول بأن إنساناً يستحق أن يكون عبداً لأن القانون يقول إنه كذلك يعادل في رأي أرسطو مساواة العدالة بحكم الأقوى وهو زيغ واضح. إن الرق لا يكون مشروعاً إلا عندما يقوم بين مجموعة من البشر تهيؤهم قدراتهم الطبيعية لأن يصيروا كذلك، وذلك لأنه عندما يُعد شيء بالطبيعة لوظيفة معينة، يكون هو فقط الأفضل لإنجاز هذه الوظيفة"^(١١٠). أما الأسر في الحروب فلا يثبت أن الفرد معد بالطبيعة للرق. بل هو استرقاق ظالم يحق بأولئك الذين قدر لهم أن يكونوا سادة. وأرسطو بذلك يأخذ دعوى السفستائيين القائلة بأن الرق من وضع العرف وحده ويطبقها فحسب على نوع واحد من الرق هو استرقاق اليوناني ويعتبره عملاً غير مشروع. "القوة العظيمة لا تعني دائماً التميز السامي، إذ ماذا سوف يكون الأمر لو كان سبب الحرب غير عادل؟؟ لا ينبغي لليوناني أن يستعبد يونانياً مثله بأي حال". ومن المحتمل -كما يقول ديفيد روس- أن هذا الرأي قد أثار دهشة معاصري أرسطو واعتبروه الجزء الأعظم أهمية في تصويره كله، وبينما يبدو أرسطو رجعيّاً لنا في تصويره للرق، فإنه قد بدا لهم ثورياً^(١١١).

109- Th. Gomperz : Greek Thinkers, vol IV, p.324.

110- R. G. Mulgan : Aristotle's Political Theory, P.41.

111- D. Ross : Aristotle, p.241.

إن اليوناني الذي يقع في الأسر ويبيع لا يمكن أن يستحيل عبدا حفا ما دام لم يُخلق بالطبيعة لذلك. "إن واقعة أن مادة من مواد القانون تنص على أن طبقة معينة من الناس عبيد لا تبرر استرقاقهم حتى ولو كان القانون هو التعبير الديمقراطي عن إرادة الأغلبية، كما أنه ليس من العدل استعباد شعب مهزوم، إذ ليس من المشروع فرض القوة المتوحشة من شعب على آخر" (١١٢). والحالة الوحيدة التي يوافق أرسطو فيها على استرقاق أسري الحروب هي عندما يكونوا أدنى من المنتصرين عليهم من الناحية العقلية. وقد لخص "أرنست باركر" وجهة نظر أرسطو هذه في قوله "السمو والتميز الطبيعي في الشخصية هو الأساس الحقيقي للرق، فالطبيعة وليس العرف هي التي تحدد من الحر ومن العبد، والتميزات التي وضعتها الطبيعة هي المعايير الوحيدة للحرية والعبودية. السيد الممنوح هبة السمو هو السيد الحقيقي، أما السيد الذي يقول به العرف والمعتمد في سيادته على القوة وحدها، فهو عديم الأهلية" (١١٣). ويتشابه موقف أرسطو مع موقف اليهودية من الرق. إذ يؤمن اليهود بأن الله جعل الغرباء عبيداً لهم ومن يسترق منهم لا يتحرر أبداً أما اليهود فهم عبيد الله المختارون يستعبدون غيرهم ولا يستعبدهم أحد" (١١٤).

ب - طبيعة العلاقة بين السيد والعبد :-

الجانب الثاني الذي يظهر فيه الصراع بين الإخلاص لقيم المجتمع وبين السعي إلى التغيير في الموقف الأرسطي من الرق هو حديث أرسطو

112- J. Lear : Aristotle, p.197.

113- E. Barker . The Political Thought of Plato and Aristotle. p.369.

١١٤ د. عبد السلام الترماني : المرجع السابق ، ص ٢٩.

عن طبيعة العلاقة بين السيد والعبد. لقد سبق وأن رأينا كيف نظر أرسطو إلى العبد كأداة وكنسان في ذات الوقت، ورأينا كذلك كيف كان ارتباط السيد بالعبد لديه ركيزة أساسية لقيام المجتمع والمدينة، ورأينا كيف وصف أرسطو السيد والعبد بأنهما موجودان لا يمكن أن يعيشا ويمارسا حياتهما لو انفصل أحدهما عن الآخر، وكل واحد منهما يحتاج للآخر. ونحن نفهم احتياج السيد إلى العبد. إذ نجد أرسطو يقرر "أن السيد يحتاج إلى العبد كما يحتاج الفلاح إلى الفأس أو الثور"^(١١٥). ومن ثم كان دور العبد لديه شبيهاً بدور آلة الحرث أو حيوان الجر. يحتاج السيد إلى العبد لإنجاز الأعمال الصعبة التي لا يستطيع أن يؤديها، أو يستطيع ولكن بصعوبة شديدة، يحتاجه ليوفر له الراحة والفراغ. فماذا عن العبد؟؟ هل يحتاج العبد لأن يكون عبداً؟؟ بأي معنى يكون من صالح الثور أن يُشد إلى المحراث؟؟ لا يتردد أرسطو في الإجابة بأن الاستئناس للحيوانات والاسترقاق للعبيد في صالح هؤلاء لأنه يحسن فرص بقاء أفراد هذه الأنواع، ويكون نافعا لهم كذلك بمعنى أن الثور سوف يعتني به في هذه الحالة بواسطة الفلاح في حين كان سوف يلتهم سريعاً بواسطة الحيوانات المفترسة في الغابة"^(١١٦). وكذلك يتيح الرق للعبد فرصة أن يعيش حياة أفضل من تلك التي كان سوف يعيشها لو ترك بمفرده طليقاً. إذ نظراً لغياب القدرة العقلية عنه فإنه لو ترك لنفسه سوف يقع في الهلاك بشكل بئس"^(١١٧). والعبد لو ترك لنفسه لألحق بها الضرر. وذكّرنا هذا بحجة رجال الدين الأمريكيين في العصر الحديث عندما برروا الرق بأنه

115- Aristotle : The Politics, 1,1,1252a26-b15.

116- Ibid, 1,5,1254b10-13.

117- C. C. W. Taylor : Aristotle's Politics, p.254.

مفيد للزنجي الأفريقي إذ يتيح له فرصة اعتناق المسيحية والهداية إلى الله بدلاً من وثنيته واعتبروا الرق عملاً مقدساً ويثاب مالك العبيد عليه^(١١٨). فالرق لدى أرسطو إذن يحقق الأوضاع المثلى للعبد أن اصطحاب سيده له يجلب عليه تميزاً تابعاً لتمييز سيده، إذ يشارك في حياة سيده ومن ثم يشارك بشكل ما في تميز هذا السيد وكذلك يحتاج السيد^(١١٩).

ويشرح أرسطو كيف تتطابق مصلحة السيد مع مصلحة العبد بقوله "إنه لو حدث وأدير عمل السيد بشكل سيئ فإن هذا يناقض مصلحة كل من السيد والعبد، لأن الجزء والكل في النفس والجسم لهما مصلحتان متطابقتان، والعبد بمعنى ما من المعاني جزء من سيده، جزء حي ولكن منفصل عن جسده، ولهذا السبب هناك مصلحة مشتركة بينهما وإحساس بالود متي كان الاثنان قد ارتبطا بالطبيعة في هذه العلاقة. في حين تختفي هذه العلاقة عندما يكونا قد ارتبطا بالاغتصاب"^(١٢٠). أما عن نوعية السيطرة التي يجب أن يطبقها السيد على عبيده، فلا نجد أرسطو يتفق في ذلك مع أفلاطون في المساواة بينهما وبين الحكم الملكي في المدينة^(١٢١). فسياسة البيت تختلف عن سياسة المدينة، لأن السيطرة على أناس أحرار تختلف عن السيطرة على عبيد بالطبيعة، حقاً الاثنان شكلان طبيعيان ومشروعان من السيطرة، لكن نوعية السيطرة على العبيد هي الحكم الاستبدادي^(١٢٢). نظراً لعدم وجود أية إرادة لدى العبد، إذ تعتمد إرادته على سيده. فإذا كان مبدأ السيطرة

١١٨- جون هنريك كلارك ، فينسنت هاردينج : تجارة الرق والرقيق ، ص ٢١.

119- D. R. Bhandari & R. R. Sethi, op cit, p.p. 185-186.

120- Aristotle : The Politics, 1,6,1255b4-15.

121- T. A. Sinclair : op cit, p.213.

122- Aristotle : NE, VII, 12,116ob20.

والخضوع مبدأ عاماً في الكون، فإن له مستويات متعددة وسيطرة السيد على العبد واحدة من هذه المستويات وهي سيطرة أنبل في النوع من سيطرة الراعي على قطيعه، ولكنها أدنى نبلاً من حكم الحاكم على مواطنين والصورة التي تتطابق معها هي سيطرة النفس على البدن فهي سيطرة استبدادية^(١٢٣). يقف العبد من سيده موقف الجسم من النفس إنه مجرد جسم مقدر عليه أن تحكمه نفس سيده تماماً كما أنه مقدر على جسم سيده أن تحكمه نفس هذا السيد. العبد امتداد لجسم سيده، ومن ثم فكما أن النفس مقدر لها أن تحكم الجسم، فإن السيد [الذي هو نفس] مقدر عليه أن يحكم العبد بنفس نوعية الحكم المستبد المطلق للنفس على الجسم^(١٢٤).

غير أن أرسطو يتذكر -وهو يوصي بممارسة هذه السيادة الاستبدادية على العبيد- ما يقر في قلبه من إيمان بمثل إنسانية نبيلة فيستدرك هنا فيدعو إلى حسن معاملة السيد لعبيده وأن يراعي قواعد الإنسانية والرحمة. ويقدم مبرراً نفعياً لذلك أقنع بلا شك معاصريه الجشعين وهو "إنه لما كان أداء العمل يستلزم الحفاظ على أدوات هذا العمل والعناية بها، فكذلك العبد بوصفه أداة خدمة في البيت لابد من الاعتناء به، أما سوء استعمال السلطة عليه فهو شؤم على الطرفين لأن مصالح السيد والعبد متطابقة"^(١٢٥). ولا يتردد أرسطو في توصية السادة بأن واجبهم يقتضي تعليم الفضيلة للعبيد بالقدر المسموح لهم أن يتعلموه، ويوصي كذلك بجعل الوعد بالحرية مكافأة

123- E. Barker : The Political Thought, p.363.

124- Ibid. p.364.

١٢٥- د. عبد السلام الترماني : المرجع السابق ، ص ٢٣.

للعبيد على سلوكهم الطيب" (١٢٦).

هل من الممكن أن تقوم صداقة بين السيد والعبد عند أرسطو؟؟ يتردد أرسطو في الإجابة على هذا السؤال. ففي البداية نجده يشترط لقيام صداقة بين اثنين وجود اهتمام مشترك بينهما ووجود رغبة كل طرف في نفع الآخر (١٢٧). ونظراً لعدم وجود ذلك بين الحاكم والمحكوم فلا يمكن أن تنشأ صداقة بين الاثنين على الإطلاق، كما لا يمكن وجود صداقة بين صانع وأدواته وبين إله وبشره، وعلى ذلك يحكم بعدم إمكانية قيام صداقة بين سيد وعبده. "لأن العبد أداة غير حية والأداة عبد غير حي" (١٢٨). ولأن الصداقة لا تكون ممكنة إلا بين أولئك القادرين على إدراك أن كل واحد منهم غاية في ذاته، ولا يمكن أن يكون وسيلة لتحقيق متعة آخر (١٢٩). لكن أرسطو لا يقف عند هذا، بل نجد الجانب الإنساني المثالي في نظريته يتدخل هنا فنجد أنه يتراجع عن رأيه السابق ويؤكد على أن هذا الكلام لا يصدق على العبد إلا بوصفه عبداً، أما العبد كإنسان فمن الممكن قيام صداقة بينه وبين سيده (١٣٠). ويحاول البرهنة على ذلك بمحاولة إثبات وجود مصلحة مشتركة بين السيد والعبد ورغبة كل طرف منهما في نفع الآخر. فيعتمد على قاعدة "إن ما يكون نافعاً لكل يكون كذلك للجزء"، وعلى مقولة "إن العبد جزء من سيده" لتدعيم دعوى وجود تطابق في المصلحة "وصداقة متبادلة" بين أولئك المرتبطين برباط السيد والعبد. كما أن هناك رغبة كذلك لدى كل طرف

126- Aristotle : The Politics, I,7,1260b3, VII, 10,1330b21.

127- Aristotle : NE, VIII, 3,1155b27-1156a5.

128- Ibid, VIII, 13,1161a33-b5.

129- Ibid, VIII, 3,1156a6.

130- Ibid, VIII, 13,1161b5-8.

منهما في نفع الآخر. السيد يهتم بمصلحة عبده بالحد الذي يجعله يؤدي المهام المطلوبة بأحسن صورة، لأن العبد لو أنهك لأضر ذلك بمصالح السيد، وكذلك العبد يهتم بفائدة سيده لأن في رفاهية سيده وسموه رفاهية له لأنه جزء منه^(١٣١). ولا شك أن أرسطو في إقراره بإمكانية قيام صداقة بين السادة والعبيد كان مفكراً ثورياً تجديدياً في عصر كان يضع السادة في مكانة لا يمكن أن يقترب منها العبيد أبداً^(١٣٢).

من الجوانب الإنسانية في حديث أرسطو عن علاقة السادة بالعبيد ما يطالب به أرسطو السادة بعدم إلقاء الأوامر على العبيد دون إرفاقها بتبرير عقلي، وكذلك عدم معاقبة العبيد إلا بعد إيضاح سبب هذا العقاب لهم^(١٣٣). وفي هذه المطالبة يوجد أكثر من مجرد غرض نفعي، فمن الممكن أن يتضمن هذا إعطاء العبد واجبه (حقه). إنه يتضمن اعترافاً بأن بمقدور العبيد إتباع التوجيه العقلي، وأن يختاروا لأنفسهم إن كان طريقاً بعينه من طرق الفعل ملائماً أم لا، ففي ذلك احترام لقدرات العبد الإدراكية، وإتاحة الفرصة أمامه للاشتراك في ملكة العقل بقدر الامكان^(١٣٤). وذلك في رأينا هو الدور الذي يكمل به السيد العبد أخلاقياً. فالعبد يكتسب من وراء رقه ليس فضيلة كونه خادماً مستقيماً فحسب، بل يكتسب قدر الامكان - فضيلة كونه إنساناً صالحاً. إن النعمة العظيمة التي يتلقاها العبد من مشاركته لسيده - في رأي أرسطو - هو ما يتلقاه العبد من نصيح وتصويب^(١٣٥).

131- Aristotle : The Politics, III, 6,1278b32-37.

132- K. H. Johansen : A History of Ancient Philosophy, p.387.

133- Aristotle : Rhetoric, Trans by : D. Ross, in Great book of the Western World, vol 9, II, 3,1380b16-20.

134- W. W. Fortenbaugh : "Aristotle on Slaves and Women", p.137.

135- E. Barker : op cit, p.370

ولا يخفي ما في كلام أرسطو السابق من تناقض. كيف يمكن قيام صداقة وتفاعل بين أفراد مرتبطين معاً فقط بعلاقة الوسيلة والغاية وشروط الصداقة التي يشترطها أرسطو نفسه لا تتوفر في حالة العبد الطبيعي. إن النوع الوحيد من العبيد الذي من الممكن أن يكون صديقاً هو النوع الذي لا ينبغي أن يكون عبداً على الإطلاق^(١٣٦). وإذا كان من المشروع معاملة العبد كإنسان كيف يكون مشروعاً في ذات الوقت تسييره والسيطرة عليه كعبد؟؟ إن أرسطو بافتراضه إمكانية قيام هذه الصداقة ينكر بنفسه وجود طبقة من (أشباه البشر) والتي على أساسها تركز نظريته في الرق نفسها. وينتقد "أرنست باركر" وصف أرسطو للعبد بأنه "عبد وفي ذات الوقت إنسان" فيقول "إن كل صفة منها تنفي أختها، والافتراض الذهاب إلى إمكانية النظر إلى العبد كإنسان يهدم تماماً المفهوم القائل بشخصيته العبد". "بل أن باركر يرى أن تسليم أرسطو بأن العبد إنسان يمتلك عقلاً يهدم نظريته في الرق، لأن امتلاكه للعقل يعني قدرته على توجيه الذات، وهذه تعني احتياجه لحرية الحركة كشرط للقيام بذلك، ولا يمكن أن يكون إنساناً عبداً وهو يمتلك إرادة عاقلة^(١٣٧). أما تايلور فيعيب على أرسطو قوله بوجود مصلحة مشتركة بين السيد والعبد، إذ كيف يهتم العبد بمصلحة سيده ومن المفترض فيه غياب القدرة على التروي العقلي، إذ لن يكون لديه مفهوم عن الخير الكامل لأي شخص بما في ذلك هو نفسه، ولا عن الوسائل الكفيلة بتحقيقه^(١٣٨).

136- C. C. W. Taylor : op cit, p.357 and vide :-

- R. G. Mulgan : op cit, p.42.
- B. F. C. Costelloe & J. H. Muirhead, op cit, p.219.
- Th. Gomperz : op cit, vol IV, p.331.

137- E. Barker : The Political Thought of Plato and Aristotle, p.367.

138- C. C. W. Taylor : op cit, p.256.

كما تعرض حديث أرسطو عن نوعية سيطرة العبد على السيد للنقد. فإذا كان أرسطو يتوقف عن النظر إلى العبد كبناء عضلي فقط وينسب له الجزء العاطفي من النفس فإن نوعية السيطرة التي تتفق مع هذا هي سيطرة العقل على الشهوات [الملكية] وليست كما زعم أرسطو في كلامه سيطرة النفس على الجسم الاستبدادية^(١٣٩). وهناك تناقض فيما أوصي به أرسطو بجعل الوعد بالحرية مكافأة للعبيد على سلوكهم الطيب، إذ أن هذا يتعارض مع مبادئ أرسطو القائلة أن ذلك الذي قدرت عليه الطبيعة أن يكون عبداً لا يجب أن يحرر^(١٤٠). والعكس صحيح. ويتساءل "ثيودوروس جومبرتس" "كيف يعرض أرسطو تحرير هؤلاء الذين قدرت الطبيعة الرق عليهم وينتزعهم من قدرهم؟؟" ويتخيل "جومبرتس" دفاعاً عن أرسطو يقول "عندما وصفت البربري بأنه مولود عبد، كان قصدي وضع فرض عام، ويظل لهذا الفرض العام استثناء وذلك عندما يتعرض هذا الإنسان لتعليم طويل، والوعد المشروط بالعق من أعظم الوسائل نجاحاً لنشر هذا التعليم". ويرى "جومبرتس" أن في اعتراف أرسطو بوجود رق قائم على العرف فقط، وفي فرضه بأن نزية العبيد أحياناً ما لا تترث النقص الذي سلب من آباءهم الحرية دعماً عظيماً لهذا الدفاع عن أرسطو^(١٤١). وليس قول أرسطو بتطابق مصلحة السيد والعبد بمنأى عن النقد بدوره. فلا وجود لأي تطابق بين المصلحتين بالشكل الذي يدعيه أرسطو. فقد يكون الصالح للفأس أن يحتفظ بها نظيفة حادة، ولعضلات المرء أن تمرن تمريناً دورياً، فليست مصلحتهما متطابقة، بل حقيقة الأمر أن مصلحة العبد يُقضي عليها تماماً

139- R. G. Mulgan : Aristotle's Political Theory, p.43.

140- B. F. C. Costellof & U. H. Muirhead : OP CIT, P.219 n.2.

141- Th. Gomperz : op cit, vol IV, p.327.

بمصلحة السيد^(١٤٢). ولا شك أن كل هذه التناقضات التي يأخذها المحدثون علي نظرية أرسطو في طبيعة العلاقة بين السيد والعبد تقدم شهادة دامغة على الصعوبات التي أوقع أرسطو فيها نفسه عندما سعي إلي تبرير معاملة بعض الناس "كأدوات حية" وعندما حاول أن يتخذ موقفاً وسطاً بين تأييد الرق وبين رفضه ومحاولة إصلاح الوضع القائم أمامه.

٣ - انتصار النزعة التجديدية :-

تأرجح أرسطو في الجانب النظري من نظريته في الرق بين القسوة على العبيد ومجاراة الواقع حوله وبين اللين والرفق بهم مجاراة لعواطفه ونزعاته الإنسانية. ففي الوقت الذي نادي فيه بضرورة أن يمارس السيد على العبيد سيطرة استبدادية، أوصي بحسن معاملة العبيد واحترام إنسانيتهم، ولم يستبعد إمكانية قيام صداقة بينهم وبين السادة. ويعتقد "ثيودوروس جومبرتس" أن أرسطو حمل علي هذا التآرجح نتيجة لتتوع المقومات العامة لفكره. ففي الوقت الذي سعي فيه إلي نصب نفسه عدواً للنزعات الإنسانية لدي السفستائيين، نجد أن هذه النزعات قد تركت بصمات بارزة علي نظريته، كما أنها سيطرت سيطرة تامة علي ممارساته العملية^(١٤٣). ومن ثم كُتب النصر للنزعة التجديدية في ممارسات أرسطو العملية بنفس الحجم الذي كُتب فيه النصر للاتجاه المحافظ في فكره النظري.

أ- الرق في الممارسة العملية :-

كان لأرسطو موقف معارض تماماً للرق في ممارساته العملية في

142- C. C. W. Taylor : Aristotle's Politics, p.255.

143- Th. Gomperz : op cit. IV. p.p. 332-333.

الحياة. لقد كان عقل أرسطو مع الرق، أما قلبه فكان يهفو إلي اليوم الذي يتم فيه إلغاء الرق وتسود المحبة بين الجميع. فبينما جند أرسطو عقله للتتظير لمعاصريه فإنه سعي إلي الإصلاح بقلبه وممارساته العملية.

إننا لو تتبعنا ممارسات أرسطو في الحياة وجدنا أن السمة الغالبة عليها هي انتصار الاتجاه التجديدي، إذ لا يجد أرسطو فرصة للدعوة إلي إلغاء الرق بالفعل والممارسة إلا انتهزها. حقاً كان أرسطو يمتلك -كما تذكر الروايات- أربعة عشر عبداً^(١٤٤)، إلا أنه كان يعاملهم معاملة طيبة، ولسنا نشك في حسن معاملته لهم، ومحاولته تعليمهم قدرأ من الفضيلة، واحترام ما لديهم من إنسانية كما أوصي هو نفسه السادة بذلك. فإذا كان أرسطو لم يناد بإلغاء الرق إلغاءً تاماً، فإنه افترض إمكانية تحرير العبيد كمكافأة لهم على عمل عظيم يؤدونه. وافترضه هذا كان عملاً تقدماً في عصره أكثر من أي عمل آخر. لقد كان أرسطو سوف يحرر عبداً استطاع أن ينجح في الرقي بعقله، وبالقدرة على التوجيه الذاتي وليس هذا بالصعب عليه^(١٤٥).

من الجوانب الإصلاحية الأخرى في ممارسات أرسطو العملية فيما يتعلق بالرق، أنه لم يتردد على الإطلاق في طلب المساعدة من العبيد أو ممن كانوا عبيداً وتحرروا عندما يكون في أزمة وشدة، ولا يجد أدنى غضاظة في ذلك رغم موقفه النظري القاسي من العبيد. إذ نعلم أنه لجأ عقب موت أفلاطون إلي بلاط هيرمياس Hermeias والذي كان زميل دراسة له في الأكاديمية وارتفع من عبد إلي حاكم بأمره في "أترنيوس"

144- W. L. Westermann : op cit, p.34.

145- D. R. Bhandari & R. R. Sethi : op cit, p.188.

Atarneus^(١٤٦). فهو هنا يستعين بمساعدة من كان عبداً وذا طبيعة وضيعة حسب نظريته، وكان من الممكن أن يطول بقاءه عن ثلاث سنوات لولا اغتيال الفرس لراعي نعمته "هيرمياس" هذا، ولا يكتفي أرسطو بالبقاء عند من كان عبداً، بل يؤلف قصيدة -كما يروي ديوجين لايرتوس- في مدح نبيل هيرمياس وشرفه^(١٤٧). وليت الأمر ينتهي عند هذا، بل أن أرسطو رغبة منه في توثيق أواصر الصداقة بينه وبين هيرمياس هذا تزوج من ابنة أخته وقيل أنها ابنة هيرمياس بالتبني وتدعي "بيثياس" Pythais^(١٤٨). وهي كما هو واضح ابنة من كانت عبدة أخت عبد وعاش معها ورزق منها بنتاً أسماها على اسم أمها، ظل إلي آخر حياته يعز ذكرى "بيثياس" وأوصي وهو على فراش الموت أن تدفن عظامه إلي جوار عظامها^(١٤٩). ونعلم أن أرسطو ارتبط بعد ذلك بغانية كانت عبده ثم أعتقت وتدعي هربيليس Herpyllis^(١٥٠). وأقام معها علاقة شبه زوجية ولازمته بقية حياته وأنجب منها ابنه الوحيد الذكر "نيقوماخوس" ونفهم من وصية أرسطو الأخيرة^(١٥١). التي كتبها

١٤٦- ول ديورانت : قصة الحضارة : ج ٢ م ٢ ، ترجمة / محمد بدران ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ٤٩٣.

147- Diogenes Laertius : Lives of Eminent Philosophers, Trans by : R. D. Hicks, vol 1, Harvard University Press, 1980, IV, 11,p455.

148- Ibid. vol. 1, IV, 2p447.

١٤٩- ول ديورانت : قصة الحضارة ، ج ٢ م ٢ ، ص ٣٩٤.

150- A. H. Chroust : Aristotle (A New Light on his Life and on some of his Lost Works) vol I, Routledge & Kegan Paul, London, 1973, p.207.

١٥١- كتب أرسطو وصيته قبل موته ، وبعد فراره من أثينا في صيف عام ٣٢٣ ق.م في مدينة "خاليقيس" Chalcis وصحة نسبتها إلي أرسطو ثابتة عند معظم المؤرخين راجع :

- A. H. Chroust : op cit. vol I, p.p. 183-185.

قبل وفاته بقليل أنها كانت رفيقة مخلصة وأمينة له، إذ نجده يوصي "بضرورة أن تعامل هربيليس معاملة كريمة، وأن يراعي الأوصياء خاطري ورضاي عندما يقومون بأي ترتيبات تخصها، وفاءً لذكراي، ولأجل ما أحمله لها من حب"^(١٥٢). ويوصي لها بجزء من ثروته وثلاث وصيفات وبيت ذي حديقة.

كيف لأرسطو المنحدر من أسرة أرستقراطية نبيلة والمعاشر للملوك والأباطرة، والأرستقراطي في فكرة أن يرتبط باثنتين من العبيد ويعاشرهما على مدى حياته ويظل وفياً لها حتى آخر حياته، إن لم يكن ذلك هو انتصار عاطفة أرسطو الشغوفة المحبة للبشر جميعاً وليس لسلالة على أخرى. والواقع أن وصية أرسطو لا تتضمن فحسب موقفه الإنساني النبيل من زوجته فقط، بل تضمنت جانباً إصلاحياً أكثر من ذلك. اشتملت على توصية أرسطو للأوصياء على تركته بعثق عبيده وأوصي للفتيات والخاديات منهم بمبالغ مالية من تركته تتراوح بين خمسمائة وبين ألف دراخمة ليستعين بها على الحياة بعد حصولهن على الحرية، فنجد على سبيل المثال يوصي "بمنح الخادمة "أمبراكيس" Ambraces حريتها وخمسمائة دراخمة، وبعثق "ثالي" Thale ومنحها بالإضافة إلى الخادمة التي لديها وتلك التي ابتيعت لها ألف دراخمة"^(١٥٣). والوصية في جملتها وصية نبيلة تثبت نبل وإنسانية أرسطو إذ نراه يعامل فيها معاملة كريمة كل الحميمين أحراراً وعبيداً على حد سواء. "إن أرسطو وهو مفعم بروح الإنسانية والجود لا يحرر خدمه فحسب بل يوصي لهم بمكافآت إضافية، إنه يتذكر روح الحنو والاحترام التي كان يرقل فيها في منزله في إستاجيرا إيان طفولته، والتي لا شك أنها كانت طفولة

152- Diogenes Laertius : op cit, vol 1, IV, 13,p457.

153- Ibid, IT. 14, p.457.

سعيدة^(١٥٤) وما أجمل تعليق "هنري توماس" علي موقف أرسطو الإنساني السابق عندما قال "إن أرسطو وقبل أن يلقي حتفه سطر ما يمكن أن يوصف بأنه أعظم عمل قام به ولم يكن هذا سوي وصيته التي حرر فيها عبده، وهكذا سجل التاريخ لأرسطو إعلانه تحرير العبيد قبل إعلان "أبراهام لنكولن" بما يقرب من ألفين ومائتي عام^(١٥٥).

إننا عند تأمل موقف أرسطو الإجمالي من الرق نلمس عدة جوانب مضيئة، فهو يعترف -كما رأينا- بوجود قدر من العقل لدي العبيد، وأنه يتمتع بقدر من الفضيلة يناسب دوره المنوط به، ووجدناه يوصي السادة بحسن معاملة العبيد، واحترام ما لديهم من عقل وإنسانية. والواقع أن أرسطو لم ينظر إلي العبد علي أنه عدو لأهداف وغايات المجتمع، بل يتحدث عنه باعتباراه قادراً علي المشاركة في القانون تماماً كما يفترض قدرته علي التوجيه الذاتي. ويفطن "أرنست باركر" إلي أن أرسطو بقوله بكل هذا يهدم أسس الرق النظرية التي سبق وأرساها في الجانب المحافظ من نظريته ويرسي -تو أن يشعر- أسس الحرية^(١٥٦).

ب- جدارات موقف أرسطو :-

علي الرغم من أننا نجد في أنفسنا الكثير الذي يجعلنا لا نتخذ موقف أرسطو النظري من الرق، ولا ننحاز كما فعل إلي الجانب الخاطي في قضية الصراع بين الطبيعة والعرف، لأننا نؤمن بالمساواة الطبيعية بين البشر

154- A. H. Chourst : op cit, vol I, p.219.

١٥٥- هنري توماس : أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم ، ترجمة : متري أمين، مراجعة

د/ زكي حبيب محمود، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ص ١٢٧.

156- E. Barker : op cit, p.367.

جميعاً، ونؤمن بأنهم إخوة في البشرية، رغم ذلك فإننا نريد إنصاف أرسطو، وننادي بضرورة النظر إليه في الإطار التاريخي والاجتماعي الذي يعيش فيه وليس في إطار عصرنا ومجتمعنا نحن. فالواقع أن لنظرية الرق الأرسطية بعض الجدارات التي تبرز ما كانت تحمله من تجديد ونزوع إلى الإصلاح ويمكن إجمالها فيما يلي:

١- أن أرسطو لم يؤيد الرق بكل صورته القائمة في عصره، بل أيد صورته واحدة فقط هي الرق الطبيعي ورفض بشدة الرق العرفي المصطنع. فلم تكن نظرية أرسطو في الرق تدافع عن نظام من أشد النظم جوراً في عصره، بل كانت تحمل في ذات الوقت نقداً خطيراً لبعض قيم المجتمع حوله. لقد آمن أرسطو أن من غير المشروع استعباد شعب مهزوم، ولما كان معظم العبيد في أثينا إما أناساً مغلوبين أو من نسلهم فإنه يغدو واضحاً -كما يقول "لير"- كم كانت نظرية أرسطو ليست دفاعاً عن الأوضاع القائمة بقدر ما كانت هجوماً عليها^(١٥٧). بل تتضح درجة تجديدها للمجتمع أكثر عندما نعرف أن معظم الرقيق في أثينا -كما يخبرنا جومبرتس- كانوا من السلالة الأندوأوربية في آسيا الصغرى وليسوا من الشعوب الأجنبية البعيدة عن اليونان استنتاجاً من تأمله لأسماء العبيد في اليونان^(١٥٨). وكان أرسطو في دعوته إلى إسقاط الرق بالعرف يود أن يسقطه عن أغلبية العبيد المحيطين به.

٢- أن أرسطو في تأييده للرق الطبيعي لم يسلم به إلا لاعتقاده بأنه مباح

157- J. Lear : op cit, p.197.

158- Th. Gomperz : op cit, vol IV, p.322.

أخلاقياً وأنه يمنح العبد تميزاً أخلاقياً ما كان له أن يكتسبه بدون ذلك
"إن تسليم أرسطو بالسمو الأخلاقي للسيد، والقصور الأخلاقي
للعبد جعله يؤمن بأن الرق نظام أخلاقي، فالعبد يغدو كاملاً أخلاقياً
نتيجة إكمال سيده له"^(١٥٩).

٣- رغم تصريح أرسطو بأن الرق ضرورة اجتماعية وطبيعية
واققتصادية على المستوي النظري فإنه يسعى إلى إصلاح الوضع
القائم على مستوي الممارسة العملية، فتختفي القسوة التي نلمسها في
موقفه النظري تماماً في ممارسات أرسطو العملية كما رأينا. وما
أجمل قول "ثيودوروس جومبرتز" معبراً عن ذلك "إن الرحمة
والإنسانية التي وردت في وصية أرسطو الأخيرة وما منحته من
حرية للعبيد لأكبر دليل على أن منبع الكثير من قسوة أرسطو على
الرق كان عقل أرسطو وليس قلبه"^(١٦٠).

١- أن أرسطو عندما يُد للرق كان يقصد الرق الأثيني الذي كان أخف
وطأته من غيره، وكان العبيد في أثينا يتمتعون بالكثير من المزايا، كما
أن أرسطو لم يقصد كل الرقيق الأثيني، بل فئة فقط منه هي فئة
الخدم في البيوت والتي كثرت ذات أوضاع وظروف أفضل بكثير من
أحرار في مناطق أخرى، لقد كان الرق الذي يتأمله أرسطو رقاً فقد
نصف وحشيته، رقاً ينغمس فيه العبد في حياة الأسرة ويصبح
متشرباً لطابع وشخصية الأسرة التي يعيش معها، ويضحى عضواً

159- E. Barker : op cit, p.363.

160- Th. Gomperz : Greek Thinkers, vol IV, p.333.

مشاركاً في حياتها الأخلاقية كجزء حقيقي وليس كمجرد مصاحب فقط للأسرة. (١١١)

٢- إن نظرية الرق الأرسطية لا تزال صائقة حتى في عصرنا رغم التقدم التكنولوجي الهائل في وسائل الإنتاج. فلا تزال ثمار الحضارة العظيمة تعتمد على أساس هام هو العمل اليدوي الذي يستدعي قسمة المجتمع القسمة الثنائية التي قالها أرسطو. فهناك في حياتنا توجد الأعمال السامية التي تقوم بها الفئة المميزة وكذلك الأعمال الحقيمة التي تؤديها الفئة الأقل شأنًا، والفئتان جزءان لكل واحد وتعملان معاً كل حسب موقعه، ومع ذلك يظل صحيحاً أن واحده منهما أسمى من الأخرى، ويظل كذلك أننا لا نستطيع أن نبرر هذه القسمة إلا بطريقة أرسطو (١١٢). وما نشاهده الآن حولنا من انقسام البشرية إلى دول الشمال المتقدمة ودول الجنوب المتخلفة، وما نشاهده من سيادة اقتصادية وثقافية لقطب عالمي واحد ومحاولته فرض اقتصادياته وثقافته ولغته على الشعوب الأخرى من خلال ما يُعرف بظاهرة "العولمة" ليس سوى صورة حديثة للرق القديم، الفرق بيننا وبين القدماء أنهم كانوا يسمون الأشياء بأسمائها الحقيقية أما نحن فإننا نغلفها بغلالة من الأوصاف البراقة الخادعة. وقد وضعت اكتشافات العلم الحديث في يد الأقوياء من أسلحة الظلم والقهر والاستغلال ما خلق في عصرنا ألواناً من القهر الجماعي لم تكن معروفة في أيام الرق الأولي، ألواناً من القهر لدول بأكملها وليس لمجرد جزء فقط .

162- E. Barker : op cit, p.370.

163- Ibid, p.p. 368-369.

٣- أن أرسطو في دعوته بفرض السيادة على الضعاف عقلياً من جانب الناضجين عقلياً، ارتكز على نظرية في العقل لا تزال لها مصداقيتها حتى في وقتنا الحاضر، ونعتمد عليها فيما نمارسه من أعمال السيطرة على الأطفال والمضطربين ذهنياً، فنحن نومن بتفاوت مستويات العقلانية -كما آمن أرسطو- بين الناس، والمرء لكي يتمتع بالحق في تقرير المصير ينبغي تمتعه بحد أدنى من العقلانية، أما من يغيب عنه هذا الحد فإنه يُخضع بشكل فوري لأمر وصيته الناضجين عقلياً عنه. "فلا يختلف مفهومنا عن الاضطراب الذهني كثيراً عن مفهوم أرسطو الأكثر صراحة منا. إننا ما إن نسلم بعدم وجود حق متساوي ومكفول دائماً في تقرير المصير أو في المشاركة السياسية للجميع حتى يضحى أي اختلاف مع أرسطو مجرد اختلاف في التفاصيل العملية وليس في المبدأ نفسه"^(١٦٢).

تلك في رأينا جدارات نظرية أرسطو، لكنها مع ذلك تعرضت للكثير من سهام النقد التي أشرنا إلي بعضها من قبل. ونشير إلي بعضها الآخر فنجد "ديفيد روس" يعيب على أرسطو تقسيمه للجنس البشري إلي طبقتين بأداة حادة ، ويعتبره تقسيماً غير واقعي ومتعسف، رغم إيماننا بوجود تدرج دائم يقود إلي نسق من الخضوع والسيادة بين البشر^(١٦٤). ويأخذ فريق كبير من الدارسين على دفاع أرسطو عن الرق أنه فضلاً عن كونه يصدم مشاعرنا الحديثة، فإن البراهين التي يعتمد عليها براهين غير متسقة وغير

164- S. Everson : op cit, p.97.

164- D. Ross : Aristotle : p.242, and vide :-

- S. R. L. Clark : "Slaves and Citizens", p.36.

مقنعة. وانتهى هذا الفريق إلى أن أرسطو في حقيقة الأمر لم يرس معايير ثابتة يمكن التعويل عليها لتحديد من يكون ومن لا يكون عبداً بالطبيعة. ولا يخرج تبرير أرسطو للرق عن كونه تبريراً مختلفاً^(١٦٥). ويسير ثيودورس جومبرتس في هذا الطريق عندما انتقد نظرية أرسطو بأن صاحبها ارتكب فيها خطأ مخادعاً عندما رد المستوي الأدنى من الحضارة لدى الشعوب البربرية إلى وجود عجز فطري لديها عن اكتساب هذه الحضارة مع أن الحقيقة أن سبب ذلك الظروف الصعبة التي كبلت هذه الشعوب!! وينتهي جومبرتس إلى التهمك من أرسطو بقوله "كم هو هام توجيه النصيح بالاعتدال ومراجعة الذات إلى أرسطو بعد رؤية هذا الخطأ الفظيع رغم كون أرسطو هو الذي يوصينا بالاعتدال دائماً"^(١٦٦).

166- Vide : C C. W. Taylor : op cit, p.357.

- D. R. Bhandari & R. Sethi : op cit, p.189.

- R. G. Mulgan : op cit, p.40.

167- Th. Gomperz : op cit, vol IV, p.322.

الخاتمة

كانت هذه هي أهم معالم نظرية الرق الأرسطية في مستوياتها النظري المتعسف الذي صدم مشاعرنا، ومستواها العملي الإنساني التجديدي. وقد اشتهر عن أرسطو الجانب النظري المؤيد للرق وأنزوي الجانب الإنساني الإصلاحي. ولسنا ندري سبباً لذلك التغليب لأرسطو المنظر على أرسطو الممارس المجدد.

وما يمكننا أن نقوله عن نظرية الرق الأرسطية هذه أنها لا تمثل سفسطة رجل يوناني متحامل ومتمتع بوضع أرستقراطي مترفع عن العامة، ولا ببساطة نتاج مفكر بيولوجي مغالط يفترض دون تمحيص أن طريق سير الطبيعة متطابق مع الوضع القائم أمامه. بل كانت وقبل كل شيء تطبيقاً سياسياً لما كان بلا شك -تقدماً هاماً في السيكلوجيا الفلسفية- حقاً لا يوجد عبيد بالطبيعة في العالم، لذلك تظل نظريته مجرد رأي نظري فحسب، لكنها وهي كذلك لها قيمتها في أنها تلعب دوراً وسطاً بين الآراء المتعارضة آنذاك حول ظاهرة الرق^(١٦٧). فلا نجده ينسب إلى العبيد إمكانية بلوغ الكمال كما نادي بذلك من قبل السفسطانيون، ونادي به فيما بعد الراوقيون و الكليون ، ولا يزدريهم ويجردهم تماماً من الجدارة والفضيلة وكأنهم حيوانات بشرية كما كان يفعل مواطنوه.

والرق مهما أحسنا الظن في ممارسيه لا يمكن أن يكون عملاً مشروعاً لدينا، ليس لأنه نظام ظالم يسلب الحقوق الإنسانية من العبيد فحسب، بل ولأنه أيضاً يزيد من حيز التعاسة حولنا. ونظرية الرق الأرسطية

168- W.W. Fortenbaugh : "Aristotle on Slaves and Women", p.137.

من الممكن أن نعتبرها نظرية تجديدية في بعض جوانبها، لكنها من الممكن أن تكون أي شيء آخر غير كونها نظرية ثورية!! فلا يمكنها أن تحمس تلميذاً أو قائداً سياسياً فيثور على النظام الاجتماعي القائم. وذلك لأن الجانب التبريري المحافظ فيها كان هو الأعلى صوتاً.

ولا شك أن الدهشة تعترينا من أن أرسطو لم يجاهر بالمناداة بقناعاته الإنسانية التي كان يطبقها في ممارساته العملية عن العبيد. ولكننا لا يجب أن ننسى أن أرسطو كان يكتب كلامه عن الرق في مجتمع كان يسلم بالرق تسليماً تاماً. بل حتى المفكرون التقدميون الذين أكدوا على أن الرق قائم على مجرد تواضع فحسب لم ينتهوا إلى النتيجة المنطقية الثورية لذلك وهي ضرورة إلغاء الرق.

ما هز الرق في اليونان القديم ليست صيحات الاستنكار من المفكرين، وإنما كانت الأحداث التاريخية التي حدثت بعد أرسطو التي هزت نظام الرق هزاً عنيفاً. وكانت علي رأس هذه الأحداث فتوحات الاسكندر لبلاد البرابرة وإطلاع اليونانيين على الحضارات العظيمة في هذه البلاد مما أقنعهم بخطأ عقيدتهم في ازدياء هذه الشعوب. وكذلك هزيمة أثينا المهولة أمام سيرقوصه ووقوع آلاف الاثينيين في الرق وهزيمة أسبرطة على يد طيبة وتحرير أقنان الأرض (الهيلوت) فيها من الرق بعد استرقاق استمر ثلاثة قرون كل هذا دمر نظرية الرق الطبيعي ودك أسسها دكاً. كما كان للرق وباله العظيم على المجتمع اليوناني أيضاً من شيوع الرخاوة والنعومة بين اليونانيين واستسلامهم لملذات الحياة واللغو مما دمر نخوتهم وبسالتهن المشهورة، وكذلك قيام طبقة كبيرة من العاهرات والمسامرات -من النساء الرقيق المحررات- وما جلبته هذه الطبقة من مفاسد ورذائل علي المجتمع أجمع.

مصادر ومراجع الدراسة الخامسة

أولاً: المصادر:-

أ - المصادر المترجمة إلى الإنجليزية :

- 1- Aristotle : Nicomachean Ethics, Trans by : D. Ross, in: Great books of the Western World, ed by : R. M. Hutchins, vol.9, Benton Publisher, Chicago, 1952.
- 2- _____ : Rhetoric, Trans by : D. Ross, in "Great Books of the Western World", vol.9.
- 3- _____ : The Politics, Trans by : B. Jowett, in the Works of Aristotle, ed by : W.D. Ross. vol.10. Oxford, At the Clarendon Press, London, 1946.
- 4- Diogenes Laertius : Lives of Eminent Philosophers, Trans by : R. D. Hicks, vol I, Harvard University Press. Cambridge, 1980.
- 5- Plato : Meno, Trans by : G. M. A Grube, Hockett Publishing. Company inc, India, 1978.

ب - المصادر المترجمة إلى العربية :-

- أفلاطون : القوانين - ترجمة إلى الإنجليزية : د. تيلور ، تعريب : محمد حسن ظاظا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٦م.

ثانياً: المراجع

أولاً:- المراجع الأجنبية :-

- 1- Adler (M.J) : Aristotle for everybody (Difficult Thought made easy) Macmillan Publishing co. inc,

- New York, 1967.
- 2- Barker (E) : Greek Political Theory, (Plato and his Predecessors) University Paperbacks, London, 1960.
 - 3- _____ : The Political Thought of Plato and Aristotle, Dover Publications inc, New York, 1959.
 - 4- Bhandari (B.R) & R. R. Sethi : Studies in Plato and Aristotle, S. Chand & co. New Delhi, 1967.
 - 5- Bogomolov (A.S) : History of Ancient Philosophy, Trans by : V. Stankevich, Progress Publishers, Moscow, 1985.
 - 6- Chourst (A.H) Aristotle (A New Light on his Life and on some of his Lost Works) vol. I , Routledge & Kegan Paul, London, 1973.
 - 7- Clark (S.R.L) : "Slaves and Citizens", Philosophy January, 1985, vol.60, p.p. 27-46.
 - 8- Costelloe (B.F.C) & J.H. Muirhead : Aristotle and the Earlier Peripatetics, vol. II, Longmans, Green and Co., London, 1897.
 - 9- Everson (S) : "Aristotle on the Foundations of the State", Political Studies, 36, N I, March, 1988, p.p.89-101.
 - 10- Fortenbaugh (W.W) : "Aristotle on Slaves and Women", an Essay in : Articles on Aristotle, vol. 2, ed by : J. Barnes, Cambridge University Press, 1996, p.p. 235-257.
 - 11- Gomperz (Th) : Greek Thinkers, (A History of Ancient Philosophy) vol. IV, Trans by : G. G. Berry, John Murray, London, 1912.
 - 12- Johansen (K.F) : A History of Ancient Philosophy, Trans by : H. Rosenmeier, Routledge, London, 1998.

- 13- Lear (J) : Aristotle (The Desire to Understand),
Cambridge University Press. 1988.
- 14- Millr (F.D) : Nature, Justice, and Rights in Aristotle's
Politics, Clarendon Press, Oxford, 1997.
- 15- Mulgan (R.G) : Aristotle's Political Theory, Clarendon
Press, Oxford, 1977.
- 16- Ross (D) : Aristotle, Methuen & Co Ltd, London, 1971.
- 17- Sinclair (T.A) : A History of Greek Political Thought,
Routledge & Kegan Paul, Ltd, London, 1967.
- 18- Strauss (Leo) : The City and Man, Rand Mc. Mally &
Company, Chicago, 1964.
- 19- Taylor (C.C.W) : "Aristotle's Politics", in : The
Cambridge Companion to Aristotle, ed by : J. Barnes,
Cambridge University Press, 1996, p.p. 235-257.
- 20- Taylor (M.E.J) : Greek Philosophy (An Introduction),
Oxford University Press, London, 1924.
- 21- Thomson (G) : Studies in Ancient Greek society, vol. II,
Lawrence & Wishart. London, 1955.
- 22- Westermann (W.L) : The Slave Systems of Greek and
Roman Antiquity. The American Philosophical
Society, Philadelphia, 1955.

ب - المراجع العربية :-

- ١- الترماتيني (د. عبد السلام) : الرق ماضيه وحاضره ، سلسلة عالم
المعرفة، العدد ٢٣، نوفمبر ١٩٧٩م.
- ٢- بورا (س.م) : التجربة اليونانية ، ترجمة د. أحمد سلامة محمد ، الهيئة
المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٣م.
- ٣- توماس (هنري) : أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم. ترجمة / متري أمين ،

مراجعة : د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة،
١٩٦٤م.

٤- ديورانت (ول) : قصة الحضارة ج ٢ م ٢ ، ترجمة : محمد بدران ، لجنة
التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط ٣ ، ١٩٦٨م.

٥- كلارك (جون هنريك) وفينسنت هاردنج : تجاره الرق والرقيق ، ترجمة
: مصطفى الشهابي، كتاب الهلال، العدد ٣٦٢، فبراير ١٩٨١م.

٦- مطر (د. أميرة حلمي) : الفلسفة عند اليونان، دار الثقافة، القاهرة،
١٩٨٦م.

الدراسة السادسة

"المدينة العالمية"

عند

الرواقية اليونانية "

مقدمة :-

فى الوقت الذى أسس فيه أبيقور مدرسته (٣٠٦ ق.م) وأقام فيه زينون
الستيومي مدرسة الرواق (٣٠١ ق.م) كان العالم اليوناني يشهد انقلاباً خطيراً
فى كل مناحي الحياة ؛ فقد انهارت دولة المدينة المحكومة ذاتياً ، والتي تتيح
قُدراً عظيماً من الحرية والمشاركة للمواطن ، وقامت الدولة الإمبراطورية
على يد الاسكندر وخلفائه والتي وُثِدَت فيها الديمقراطية ، وكُفِمت الأفواه ،
وقُيدت الحريات. وكان على الفلسفتين العظيمتين فى هذا العصر أن تأخذا بيد
البائسين فى خضم هذه الاضطرابات المتلاحمة ، وأن توفر لهم الأمان
النفسي والعقلي والجسدي . وبينما رأت الأبيقورية وسيلة تحقيق ذلك اعتزال
المجتمع والاهتمام فحسب بسلام الإنسان الباطني وتحرره من المخاوف ،
أمنت الرواقية بالعكس . فوسيلة النجاة لديها الانغماس فى هذا المجتمع
ومحاولة التكيف معه. فإذا لم يكن بوسع الإنسان أن يغير واقعه إلى ما يحبه
هو، فعليه أن يغير من نفسه هو ليتوافق مع هذا الواقع .

اصطُِّلِح على تسمية العصر الذي أعقب موت الاسكندر وبعده
أرسطو (٣٢٢ ق.م) فى تاريخ الفلسفة "بالعصر الهيلينستي" لأنه عصر
اصطبغت فيه الفلسفة بالأفكار الشرقية. والواقع أن الاسكندر إذا كان قد
استهدف من فتوحاته جعل العالم كله يدين بالحضارة اليونانية ويتحدث لغتها
فقد حدث عكس ما أراد؛ خلع الشرق طابعه على الحضارة اليونانية وجعلها
تتلون بلونه الروحاني. وكم كان الاسكندر حالماً عندما دعا الآلهة وهو على
مأدبة فى "أوبيس" opis - فى يوم يعد من الأيام الفاصلة فى التاريخ- أن

تحقق وحدة القلوب وتقيم اتحاداً صلباً بين المقدونيين والفارسيين^(١). وجاءت الرواقية لتحول دعاء الاسكندر في الأخوة العالمية إلى نظرية فلسفية متكاملة. قدمت الرواقية نظرية في المدينة العالمية لكنها لم تكن مدينة سياسية استبدادية كما أرادها الاسكندر أن تكون، بل دولة إنسانية يجمع بين مواطنيها رباط الحب والأخوة المشتركة، ويمكن القول مع "إميل كاريد"^(٢) أن الرواقية بهذه النظرية تمثل حركة انتقال بين مرحلتين، كانت رفضاً لوجه قديم للحياة، وتبشيراً بوجه جديد أكثر إيجابية.. كانت مرحلة ارتداد الإنسان إلى نفسه واكتشافه أن نظمه القديمة لم تعد مناسبة لحياته الجديدة، وأن الأساس الوحيد لحياته هو إعادة بناء هذه النظم على أساس وحدة الجنس البشري.

وتجمعت على أرض الواقع عدة تمهيدات مهدت لظهور نظرية المدينة العالمية إذ إضافة إلى فتوحات الاسكندر، وانهيار أسوار دولة المدينة، كانت هناك تمهيدات أخرى: منها انتشار لغة واحدة (لهجة اليونانية الأتيكية والتي كانت تسمى الكويني koine) بين سكان الشرق والغرب بفضلها أصبح من الميسور أن يتنقل الإنسان من مرسيليا إلى الهند، ومن القوقاز إلى شلالات مصر^(٣) كذلك انهيار القومية الضيقة لدولة المدينة. فلم يعد حق المواطن للمدينة قاصراً على مواطنيها بل شرعت المدن - كما يخبرنا تارن - تمنح حق مواطنتها إلى كامل هيئة سكان مدينة أخرى، مثلما فعلت

1- G.H. Sabine:- A history of political theory, 4 th ed. Revised by: Th. L. thorson, Dryden press, Hinsdale, 1973, p 141.

2- E. Caird:- The evolution of theology in Greek philosophers, Glasgow, Maclehose, Jackson, Vol II, 1923, p.p. 160-161.

٣- و. تارن: - الحضارة الهلنستية. ترجمة: عبد العزيز جاويد، مراجعة: - زكي

علي. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٥.

أثينا في مطلع القرن الثالث ق.م لسكان مدينة بريني Priene وهي العملية التي سُميت التساوي في المعاملة بالمثل بين المدن^(٤) ". مما قاد إلى قيام ثقافة موحدة مشتركة بين كل مدن العالم المأهول آنذاك. وقاد إلى تكون فكرة حول مدينة عالمية تجمع الأجناس جميعاً في وحدة واحدة. والتقطت الرواقية هذه الفكرة وجعلت منها نظرية عظيمة في الفلسفة السياسية.

حقاً لم تكن الرواقية أول من نادت بمدينة عالمية فقد ظهرت إرهاسات لها عند هيراقليطس، ونادى بها الكليون لدرجة أن ديوجين الكلبي عندما سئل عن مدينته كانت إجابته "إنه مواطن عالمي".^(٥) وتأثرت الرواقية في نظريتها بكل هذا ، ونعلم أن زينون كان تلميذاً لإقراطيس الكلبي وبلغ تأثر زينون بالكلبية في جمهوريته حداً جعل المؤرخين يقولون "إنها كتبت على ذيل الكلب".^(٦) لكن يرجع الفضل إلى الرواقية في تقديم نظرية فلسفية متكاملة حول مدينة عالمية ووضعت التنظيم والأسس اللازمة لهذه المدينة. وخطت الرواقية إلى أبعد من أفلاطون وأرسطو الذين أخضعوا الفرد للدولة، أما الرواقية فقد أحلت الإنسان محل المواطن، واعتبرت الإنسانية أسرة واحدة أعضاؤها البشر جميعاً^(٧) . وخطت أبعد بكثير من الكلبيين الذين كانوا أكثر عدوانية تجاه دولة المدينة منه حماساً للمدينة العالمية.

٤- نفس المرجع ، ص ٩٦.

5- M. Schofield:- The stoic idea of the city, Cambridge University press, 1992. P.65.

6- Diogenes Laertius:- lives of eminent philosophers, Trans by:- R. D. Hicks, vol II, Harvard University press, VII. 4, Cambridge, 1972. P. 113.

٧- د. عثمان أمين:- الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧١،

اهتم أعلام الرواقية اليونانية (الرواقية الأولى والوسطى) بالمدينة العالمية وكرسوا مؤلفات كاملة من إنتاجهم لتناولها . فتجد زينون يخصص لها كتابين "الجمهورية" و "في العالم أجمع" وكذلك كريسيبوس كتابين هما "في الجمهورية" و "في العدالة" . وتدلنا الجنسيات المتنوعة لأعلام الرواقية اليونانية ، وكذلك التنوع الشديد في جمهورهم على ضرورة أن تتادي الرواقية بالمدينة العالمية. فمؤسس المدرسة يجمع بين الدم الشرقي واليوناني، ومن أعلامها تاجر أفلس ، وعامل باليومية، ورجل جرد من ثروته، وتنوع جمهور الرواقية بين إمبراطور إلى متسول إلى عبد فكان لابد أن تقول الرواقية بالنعمة العامة للعصر كله^(٨) وكتطبيق عملي لهذا الإيمان بالأخوة العالمية لم يكن زينون يلقي دروسه في أكاديمية منعزلة ومغلقة عليه وعلى تلاميذه المختارين، بل كان كسقراط يلقي خطبه على كل من حرص على الإنصات له، الغني والفقير، في مكان عام في قلب أثينا.^(٩)

سوف نتناول هنا نظرية الرواقيين اليونان في المدينة العالمية من

خلال الحديث عن جانبين:-

١-أسس المدينة العالمية.

٢- التنظيم المقترح للمدينة العالمية.

8- A. S. Bogomolov:- History of Ancient philosophy, Trans by:- V. Stankevich, Progress publishers, Moscow, 1985, p. 281.

9- M. Hammond:- City - state and world state in Greek and Roman political theory until Augustus, Harvard university press. Cambridge. 1951, p. 47.

١ - أسس المدينة العالمية:-

وضعت الرواقية اليونانية نظرية متكاملة عن المدينة العالمية التي حاولت إقامتها على أنقاض دولة المدينة القديمة، حيث أرست الأسس اللازمة لقيامها، ونظمت لها بناءً سياسياً وتنظيماً متكاملاً. دعنا الآن نتساءل عن أهم الأسس التي رأت الرواقية أن المدينة العالمية تقوم عليها:-

أ- وحدة الوجود.

ب- الوحدة الإنسانية.

ج- العيش وفقاً للطبيعة.

د- الإيمان بسيادة الحب على الوجود.

وسوف نتحدث عن كل أساس منها بقدر من الإيضاح:-

أ- وحدة الوجود:-

كان الإيمان بالواحدية المادية أساساً جوهرياً للطبيعات الرواقية، إذ ارتدت الرواقية في فكرها الطبيعي إلى هيراقليطس، فجعلت النار المادة الأولى للوجود، تخرج منها الأشياء وتعود إليها من جديد. وتمسك الرواقيون بهذه الواحدية المادية إلى أقصى حدودها. إذ يخبرنا سينكا أن كل شيء كان مادياً عند الرواقيين، حتى الفضائل والمشاعر والنفوس والآلهة كلها كائنات

مادية^(١٠). ولا وجود لديهم لأية مقابلة بين المادة والروح، بل كل شيء مادة حتى الروح نفسها. واستدلوا على ذلك "بأنه لا قدرة على الفعل ولا قابلية للانفعال إلا للأجسام.. ولو كان الله لا جسمانياً فكيف يؤثر في الأجسام التي يتألف العالم منها؟؟"^(١١) وخلعت الرواقية صفات الحياة والحركة والعقل على مادة الوجود الأولى كما فعل الطبيعيون الأوائل من قبل.

لم تتوقف الرواقية عند ذلك، بل توغلت في الطريق حتى نهايته، فأمنت بأن الوجود في جملته كائن حي Wav له نفس وجسم. فقد نظر "بوزيدون" الرواقي إلى الوجود ككائن حي مشخص يجمع الأشياء جميعاً.. نسق مؤلف من السماء والأرض والطبائع القائمة داخلهما، جسمه الموجودات ونفسه الإله^(١٢). ونادى زينون كما روى ديوجين لايرتوس - بذلك معتبراً الكون مادة الإله وجسمه^(١٣). فليس الإله مفارقاً للعالم - كما هو لدى أفلاطون وأرسطو - بل حال فيه والكون كله مدينة زيوس وسكنه. ولم يكن الإله لدى الرواقيين عاطلاً عن العمل - كما كان لدى أرسطو - بل هو الذي ينظم العالم ويدبر أموره تدبيراً مباشراً بفعل قانون الطبيعة (القدر).

العالم مدينة مواطنوها الآلهة والبشر، وهناك وحدة شاملة تربط أجزاء الوجود في رباط وثيق. وقد أكد زينون ذلك بقوله "إن الإله سار في العالم المادي كما يسري العسل في أقراصه" إنه الرئيس الأعلى لحكومة

10- J. L. Saunders:- Greek and Roman philosophy after Aristotle, The Free press, New York, 1966, p. 117.

١١- د. عثمان أمين: - المرجع السابق، ص ١٥٢ ص ١٥٣.

12- Diogenes Laertius:- op cit, VII, 138, p. 243.

13- Ibid: VII, 139, p. 243.

الكون^(١٤). وفي كل جزء من أجزاء الكون قبس من "النار الإلهية" حتى نحن
فينا جزء من الإله هو النفس، وكل الأشياء أجزاء في كل واحد مترابط هو
الطبيعة^(١٥). فلم يخطئ ديوجين لايرتوس إذن عندما ذكر أن مصطلح الوجود
كان يستعمل بثلاثة معان لدى الرواقية:-

- ١- الإله الموجود الأوحده الذي تخرج الأشياء جميعاً منه وتعود إليه.
- ٢- الكل المنظم والمرتب من الأجرام السماوية والأجسام.
- ٣- على هذين الجزءين معاً^(١٦). هكذا سار الرواقيون أبعد من
أفلاطون الذي اكتفى بالقول بوجود مشاركة بين العالم المحسوس والعالم
المعقول، وكان أقرب الفلاسفة إليهم هيراقليطس وكذلك أنكساجوراس في
قوله "بالمتشابهات".

فإذا تساءلنا عن العلاقة بين قول الرواقيين بوحدة الوجود المادية هذه
وبين القول بالمدينة العالمية، كانت الإجابة إنه لما كان الوجود وبكل ما فيه
من آلهة وبشر كيان حي واحد فإن كل الموجودات داخله مرتبطة بعضها
بالبعض بروابط وثيقة، وهذا ما أسماه الرواقيون "المداخلة". فهناك تداخل بين
الموجودات لأنها جميعاً من أب واحد هو الإله. ويستطيع أصغر الأجسام أن

١٤- برتراند راسل: - تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د. زكي نجيب محمود. مراجعة د.
أحمد أمين، الكتاب الأول، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧، ص
٤٠.

١٥- أكد زينون على وحدة العالم في رسالته "في الكل" وكذلك كريسيبوس، وأبوللو
دروس في عمله "حديث طبيعي". انظر:

-Diogenes Laertius:- op cit, vol VII, 143, p. 247.

16- Ibid, VII, 137, p. 241.

يدخل أكبرها جرمًا ، ولا تتماس الأشياء كما يظن الناس بل تتمازج وتتداخل بعضها البعض تداخلاً تاماً.. بل يمكن القول بأن كل جسم كامن بوجه ما في جميع الأجسام الأخرى، مائل في العالم بأسره ، والعالم كله حاضر فيه^(١٧). وليس في الوجود خلاء لأن كل الأجزاء تمتزج امتزاجاً علياً متناغماً كامتزاج قطرة الخمر إذا وقعت في بحر إيجة فاختلطت بمياهه وانتشرت حتى تتحد بمياه المحيط الأطلسي^(١٨). واعتمد الرواقيون على هذه المداخلة بين أجزاء الكون في تأكيد وجود "تعاطف كوني" ومشاركة بين موجودات العالم المختلفة السماوية والأرضية. وعُدَّ هذا التعاطف الكوني المبدأ الأخلاقي الكلي للكون كله^(١٩). ويضرب الرواقيون مثلاً لهذا التعاطف أن النجوم تومض لأنها تأسى على ما يصيبنا من كوارث وأحزان على الأرض^(٢٠). واعتماداً على هذا التعاطف أكد الرواقيون على صدق التجيم والعرافة. ولم يجد الرواقيون حرجاً في التأكيد على أن الأجرام السماوية تمارس تأثيراً على ما يدور على الأرض ، وعلى مسرى الحياة البشرية، طالما أن كليهما ينتميان إلى وحدة عضوية واحدة^(٢١).

يعمل الكون إذن بدأ واحدة . إنه كيان واحد. وإذا أصيب عضو فيه

١٧- د. عثمان أمين:- المرجع السابق، ص ١٥٧.

١٨- د. أميره حلمي مطر:- الفلسفة عند اليونان : دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٤٠٤.

19- H. Baker:- The image of man, Harper torch books, New York, 1961, p. 72.

20- G. Murray:- stoic, Christian and Humanist, C. A. watts & Co. Ltd, London, 1946, p. 105.

21- G. Verbeke:- "Ethics and logic in stoicism", in:- Atoms, pneuma, and Tranquility, Ed by:- M. J. Osler. Cambridge University press, New York. 1991, p. 13.

لابد أن تعاني بقية الأعضاء مثلها مثل أعضاء الجسد البشري "ولا يمكن لجزء من الكون مهما صغر أن يفرح أو يعاني دون أن تتأثر بذلك بقية الأجزاء جميعاً . والإنسان الذي لا يرى أن خير كل كائن حي يمثل خيراً له والعكس إنسان أحمق." (٢٢) ويمتد عمل هذا الترابط الكوني الوثيق في الماضي والحاضر والمستقبل، هنا وفي كل مكان بلا تفريق. وكل موجود لا يخرج كاملاً إلى الوجود بنفسه، بل يتحقق كماله واستقلاله بما يقوم به من دور في حفظ الكل وصونه، وبدون هذه المشاركة يفقد وجوده وكماله (٢٣). ولما كنا جميعاً لنا جسم واحد -النار الإلهية- ولنا أب واحد بث فينا النفس (الإله) ولما كان يوجد تداخل كلي بيننا وبين بعضنا البعض ، فإننا ننتمي إلى وطن واحد هو المدينة الكونية وندين بالولاء إلى قانون واحد هو قانون هذه المدينة.

ب- الوحدة الإنسانية:-

يتحدث الرواقيون هنا عن الأساس الثاني للمدينة العالمية، يتحدثون عن السكان. ويقررون أن الذي يسكن هذه المدينة الآلهة والبشر. وقد آمن الرواقيون بإله واحد لهذا الكون له أسماء عدة كالعقل وزيوس والقانون.. الخ، وهو موجود حي خالد وعاقل، كامل السعادة ، يولي عناية تامة بالعالم وبكل ما يوجد داخله، إنه الصانع والمدير للكون، ولما كان كذلك فإنه أب للجميع في مجمله وأجزائه (٢٤). إنه روح العالم. هذا عن الساكن الأول للمدينة

22- G. Murray: op cit, p. 104.

23- A. O. Rorty:- The Two Faces of stoicism, Journal of the History of philosophy, 34, 1996, p. 338.

24- Diogenes Laertius:- op cit, VII, 147, p. 251.

العالمية، فماذا عن السكان الآخرين؟؟.

الواقع أنه إذا كانت الرواقية آمنت بوحدة الوجود، وبوحدة الإله المدبر له، فإنها قد آمنت بوحدة الإنسانية جمعاء رغم اختلاف أفرادها في الشكل والأعراف واللغات. إذ لما كان البشر جميعاً يشاركون في امتلاك العقل والذي بدوره جنوة من العقل القويم الإلهي فإنهم بذلك ينتمون إلى أب واحد "ويشكلون بفضل ما لديهم من عقل مشترك مجتمعاً واحداً، لأن ما يشتركون فيه ليس مجرد مهارة عامة والسلام، بل ارتباط بقيم معينة ، ومن المؤكد أن هذا الارتباط سبب قوي لأن يقوم المجتمع." (٢٥) والبشر وحدهم القادرون على إقامة المجتمع السياسي للمدينة العالمية "لأنهم الوحيدون من بين كل الموجودات الذين أعدوا للحياة الاجتماعية، وهي ضرورة لهم ، لأنهم الوحيدون الذين وهبوا العقل، وهم أبناء الإله، ومن ثم فهم أخوة الواحد للآخر." (٢٦) وامتلاك البشر للعقل يجعلهم حيوانات اجتماعية بالطبيعة، "إذ يدفعهم هذا العقل إلى الاتحاد معاً والعيش في مجتمعات مشتركة؛ إذ تنصب أوامره ونواهيها على الطريقة التي ينبغي أن يعامل الواحد منا بها الآخر كموجودات اجتماعية جديرة بالاحترام" (٢٧).

اهتم الرواقيون إذن اهتماماً عظيماً بالإنسان وبدوره الكبير في هذا الكون. إنه لديهم المنفذ لإرادة الإله على الأرض. هو كون صغير كما أن الكون إنسان كبير. بل وامتد الرواقيون بالوحدة إلى داخل الإنسان نفسه، فرغم أنه يتكون من نفس وجسم، إلا أنه وحدة واحدة لا تتجزأ. "وعندما نقول

25- M. Schofield:- op cit, p. 70.

26- G. H. Sabine:- op cit, p. 148.

27- M. Schofield:- op cit, p. 72.

الإنسان مؤلف من جسم ونفس، فإننا في ذلك نتبع اللغة الدارجة فحسب، لأن الجسم والنفس في حقيقة أمرهما شيء واحد، أجزاء من النار الإلهية، لا يختلفان إلا في درجة الكثافة.^(٢٨) فالإنسان كيان واحد مادي كأي شيء آخر. ويمكننا القول بلغة المغالطة "النفس هي الجسم" وليس هذا مترتباً فقط على مبادئ الفلسفة الرواقية، بل ونابع من ملاحظة وقائع الحياة البشرية. فقد ذكر كلياتنس "أن غير الجسمي لا يمكن أن يتأثر بالجسمي، ولما كانت النفس تتأثر بالجسم في المرض والتعذيب، ويتأثر الجسم بها فيحمر من الخجل، فإن النفس هي الجسم، وأيد نفس الكلام كريسيبوس أيضاً^(٢٩)."

ولم يكتف الرواقيون اليونان بالمناداة بوحدة الإنسانية، ووحدة الإنسان، بل آمنوا بوحدة النفس الإنسانية؛ حيث رفضوا أقسام النفس عند أفلاطون، وآمنوا بوحدة مثل أرسطو. إنها لديهم كل واحد لا يتجزأ. إنها عقل خالص وليست الشهوات سوى أمراض العقل نفسه. كما يقول كريسيبوس^(٣٠) . فلنفس قوى وليس أجزاء. ولذلك عرف بوزيدون أجزاء النفس بأنها "قوى لجوهر واحد قائم في القلب."^(٣١)

كانت سيكولوجيا الرواقيين أحادية كطبيعاتهم ، إذ جعلوا النفس كياناً واحداً هو العقل. ويلعب العقل في الإنسان نفس الدور الذي يلعبه العقل الإلهي في الكون. إنه المبدأ المسيطر وقيس مادي من العقل الإلهي . وكما ينفذ العقل الإلهي ويسير الكون كله، كذلك العقل البشري أو (البينوما)

28- N. Arnold:- Roman Stoicism, the Humanities Press, New York, 1958, p. 239.

29- Ibid, p. 241, p. 242.

٣٠. د. عثمان أمين: - المرجع السابق، ص ٧٩.

31- E. V. Arnold: - op cit, p. 244.

Pneuma ينفذ ويستخلل البناء الباطني للإنسان ويصدر الأوامر بكل الأنشطة^(٣٢). وإذا كان الإله نفس للكون فإن للنفس البشرية الإله داخل الجسم البشري.

لا يتوقف إيمان الرواقية بالوحدة البشرية عند هذا الحد، بل يمتد إلى الإيمان بوحدة الفلسفة. إذ لما كانت الفلسفة إبداعاً من إبداعات النفس البشرية، والنفس واحدة، فإن الفلسفة يجب أن تظل واحدة لا تقبل الانقسام. فمن التعسف تقسيم الفلسفة إلى أجزاء كما من التعسف تقسيم البشر إلى سادة وعبيد طالما أن مصدرهم واحد. ومن ثم يطلق كريسيبوس على أقسام الفلسفة "تقسيمات جزئية لجوهر عام" وقال عنها أبوللو دروس "عناوين لشيء عام" وتنوع الفلسفة عندهم إلى : منطق وأخلاق وطبيعيات ، وقد شبهوا الفلسفة لإظهار هذه الوحدة كما يروي ديوجين لايرتوس - بالبيضة "قشرتها الخارجية المنطق، بياضها الأخلاق، وصفارها الطبيعة" وشبهوها بالحديقة وكذلك بالكائن الحي^(٣٣). ولا يمكن أن يقوم جزء من هذه الأجزاء بمفرده مستقلاً عن الآخرين، بل كلها أجزاء متداخلة. ويشرح ذلك "جيراد فيربيك" شرحاً مفصلاً في مقال مطول مؤكداً على أن الفلسفة لدى الرواقيين تتمتع بوحدة عضوية شبيهة بالوحدة الموجودة في كل كائن حي. "إن مهمة الفلسفة أن تحتضن العالم وتحاول فهمه، وإذا كانت الأشياء مترابطة جميعاً، فينبغي أن تجسد الفلسفة هذا الاتحاد وتدرس كل جزء في ضوء الأجزاء الأخرى.

32- M.L. Colish:- The stoic Tradition. Tuta sub Aegide pallas. lei den. 1985. p. 27.

33- Diogenes Laertius, op cit, VII. 40. p 151.

مستقلاً عن الآخرين، بل كلها أجزاء متداخلة. ويشرح ذلك "جيراد فيريبك" شرحاً مفصلاً في مقال مطول مؤكداً على أن الفلسفة لدى الرواقيين تتمتع بوحدة عضوية شبيهة بالوحدة الموجودة في كل كائن حي. "إن مهمة الفلسفة أن تحتضن العالم وتحاول فهمه، وإذا كانت الأشياء مترابطة جميعاً، فينبغي أن تجسد الفلسفة هذا الاتحاد وتدرس كل جزء في ضوء الأجزاء الأخرى. فإذا حدث غير ذلك، قاد إلى نتائج خاطئة"^(٣٤).

يتضح مما سبق أن الرواقية في حديثها عن الأساس الثاني للمدينة العالمية أعلت من شأن الوحدة والتوائم بين سكان المدينة حتى جعلتهم وحدة مترابطة شديدة الالتصاق . فكما أن بيننا وبين الإله اتحاداً، وهو أب لنا جميعاً، فكذلك هناك اتحاد بيننا نحن كأخوة من أب واحد وتجمعنا ظروف وصفات مشتركة.

ج- العيش وفقاً للطبيعة:-

لو تراءى لنا سؤال الرواقيين عن الهدف من الحياة لجاءت إجابتهم: بلوغ السعادة . مما يقودنا إلى سؤال آخر: وكيف نبلغ السعادة في هذه الحياة؟؟ وفي الإجابة على ذلك يعتمد الرواقيون على إيمانهم بوحدة الوجود. إذ لما كان هذا الكون واحداً. وله مدبر واحد ينظمه، ونشارك في هذا الإله، فإن طريق السعادة الوحيد أمامنا إتباع النظام الإلهي المفروض لهذا الكون والذي يحدد لنا ما الذي ينبغي أن نفعله.

انحدرت إلينا روايات كثيرة في ذلك. إذ يذكر ديوجين لايرتوس "أن

34- G. Verbeke:- op cit, p. p. 12-14.

وشيشرون^(٣٦). أما انتيباتر Antipater فيعرف الفضيلة بأنها "العيش بما يتوافق مع ما يكون طبيعياً". وكذلك يفعل بنايتيوس Panaetius زعيم الرواقية الوسطي^(٣٧). لكن ما هي هذه الطبيعة التي لن تتحقق سعادتنا إلا بإتباعنا لها؟؟ اختلف الرواقيون حولها: فبينما يذهب كريسيبوس إلى أنها الحياة وفقاً لطبيعتنا البشرية وكذلك لطبيعة الكون، نجد كليانثس يأخذها بمعنى الطبيعة الكونية فقط^(٣٨). ولا نرى تضارباً بين الاثنين، لأن سيرنا على هدي طبيعتنا البشرية لا يعني الخروج على الطبيعة الكونية، طالما أن طبيعتنا نفسها جزء من الطبيعة الكونية وقانونها جزء من القانون الطبيعي العام. ولا يجب فهم أن في إتباع الطبيعة الكلية ظلم وقضاء على سعادتنا الفردية. بل فيه تحقيق للمصلحتين معاً. إذ شيد الإله الكون بالشكل الذي يجعل ما يعين السعي الفردي يلائم أيضاً سعي الطبيعة إلى حفظ ذاتها ككل^(٣٩). بل ويجعل الرواقيون توافق الإنسان مع نفسه متوقفاً على توائمه مع الطبيعة، وعندما يخفق الإنسان في تحقيق التناغم مع الطبيعة في هذا العالم الحتمي المترابط سوف يقود إلى إخفاقه في التناغم مع نفسه لا محالة^(٤٠).

تشارك كل الكائنات في الخضوع لقانون الطبيعة، لكن الإنسان يتميز عن الجميع بقدرته -بفضل عقله- أن يعرف هذه القوانين ويطيعها عن علم وقصد بذلك. فالنفس الإنسانية لأنها جزء من النفس الكونية - بمقدورها أن

36- J. L. Saunders:- op cit, p. 111.

37- E. V. Arnold: - op cit, p. 383.

38- Diogenes Laertius:- op cit, VII, 89. P. 197.

39- A. O. Rorty:- op cit, p. 339.

40- B. Inwood :- Ethics and human action in early stoicism, Claredon press, Oxford, 1985, p. 106.

نعي البناء المنطقي للعالم وتنفعه عن علم ودراية^(٤١). وأطلق الرواقيون على هذا القانون اسم "العقل القويم" **The right reason** يتخلل الأشياء جميعاً وهو وزيوس شيء واحد، والسيد الحاكم على كل ما يوجد^(٤٢). علينا أن نفهم السير الطبيعي للأحداث ونختار في أفعالنا الأشياء المتوافقة مع الطبيعة ونرفض ما يتعارض معها . وعلى هذا توجد الفضيلة والقانون والعدالة بالطبيعة وليس بالعرف. و يتمثل هذا القانون الطبيعي (القدر) في ذلك الترابط العلي الحتمي بين الأحداث في الوجود . ولن تكون الحياة سعيدة إلا عندما تتجه إرادة الفرد نحو الغايات التي تتشدها الطبيعة ومن ثم أحس الرواقي كما يعلق جورج سباين- أن حياته الخاصة عبارة عن نداء أو واجب مرسوم له بواسطة الإله ، وأمن بقوة بتفرد وكمال الطبيعة ، وأصبحت الحياة وفقاً للطبيعة تعني عنده الخضوع لإرادة الإله ، واعتماد عليها ، وسكينة عقل نابعة من الإيمان بخيرية العالم ومعقوليته^(٤٣).

لم يحدث أن طمع الرواقي إطلاقاً في تغيير الطبيعة لصالحه، ولم يحدث أن اعتقد في نفسه القدرة على ذلك أصلاً. بل الطبيعة هي التي تجذبه لتحقيق مصالحها. وأحس الرواقي بأنه عندما يشارك في القانون الطبيعي ويكيف له نفسه يشارك في الإله نفسه. ويبلغ انسلام العقلي، وهذا السلام هو الخير الأسمى له والوحيد. وعدم التباغم معه هو الشر الوحيد له في الحياة.^(٤٤) وقد حدث في العصر الحديث أن ترجم كنط المبدأ الرواقي السابق

41- A. O. Rorty:- op cit, p. 340.

42- Diogenes Laertius, op cit, VII, 88, p. 197.

43- G. H. Sabine:- op cit, p. 148.

44- E. Bevan:- Stoics and Sceptics, Barnes & Noble, inc. New York. 1959. P. 55.

بقوله "تصرف وأنت تضع في الحساب أن قاعدة تصرفك سوف تحول إلى قانون للطبيعة." فعمومية قاعدة من قواعد الفعل يجب أن تعني أن هذه القاعدة عنصر من عناصر النسق المتكون منه الأشياء^(٤٥). وكم أصاب كلياتس عندما قال "لا يوجد عمل أسمى بالنسبة للإنسان أو الإله من أن نغني غناء صحيحاً القانون الكوني العام"^(٤٦).

لا يفرض قانون الطبيعة شيئاً قسرياً علينا، بل كل ما يفرضه تابع من داخلنا ، لأن فينا قيس منه فطرته الطبيعة فينا ويتمثل في العقل الذي نختر به الأشياء المتوافقة مع الطبيعة. لقد صاغت الطبيعة الأشياء جميعاً بالشكل الذي يجعلها تتجز وظيفتها الخاصة في هذه الحياة وفي الوقت ذاته تحقق الخير العام. فلم يقع الرواقيون في التناقض إذن كما ظن هيجل^(٤٧) - وجعلوا فضيلة العيش وفقاً للقانون العام تكون على حساب إشباع فاعله بوصفه كائناً مفرداً، على حساب خصوصيتي ذات الاستقلال الداخلي. وليبيان أن الطبيعة لا تفرض شيئاً قسرياً علينا تقوم "ماريانا هوارتز" M.C. Horowitz بتحليل الطريقة التي يعمل بها القانون الطبيعي داخل الإنسان وكأن مبادئه نابعة من باطن الإنسان أصلاً. فهناك جذور أربعة له داخلنا هي:- العقل والأفكار العامة المشتركة بين البشر جميعاً، مثل الخيرية، والبذور المبتوثة في الإنسان منذ الميلاد وتهديه إلى الفضيلة، وأخيراً هناك "الومضات" والتي توهم داخل الإنسان مرشدة إياه إلى الحكمة. جذور أربعة

45- E. Caird:- op cit, p. 122.

46- H. Baker :- op cit, p. 74.

47- Hegel:- Lectures on the history of philosophy, Trans by:- E. S. Haldane, vol II, Routledge & Kegan Paul, London, 1955, p. 262.

تعبّر عن ارتباط الإنسان بالقانون الطبيعي، صحيح لم يكن الرواقيون أول من قال بها، إلا أنهم أول من صاغها في نسق واحد متناغم^(٤٨). لم تكن عبارة "العيش وفقاً للطبيعة" تعني لدى الرواقيين إذن ما تعنيه لدينا نحن الآن، فلا تعني "العيش حياة البساطة" ولا "عيش حياة الإنسان البدائي" كما ظنها "روسو" حديثاً وإنما العيش وفقاً للروح العامة في هذا الكون^(٤٩).

قانون الطبيعة قائم في كل مكان، يشبه قوة الحياة التي تسري في المادة كلها كما تسري نفس الإنسان في كل جوارحه. وليست الفضيلة سوى تعبير عن العقل الجمعي في الكون. وعندما يتبع الإنسان عقله، فإنه يتصرف بما يتوافق مع العقل القويم في الكون، والذي يتطابق مع القانون الكوني. ونصل إلى السؤال المنتظر:- كيف يكون الحديث عن وجود قانون طبيعي واحد يحكم العالم أجمع أساساً لإيمان الرواقيين بالمدينة العالمية؟؟ والإجابة أن في نظريتهم عن القانون الطبيعي قد أرسى الرواقيون اليونان نظريتهم عن القانون الذي يجب أن يسود المدينة العالمية. فبعد إرساء شرط الموقع الخاص بالمدينة، وكذلك الأساس الثاني الخاص بالسكان والمواطنين تنتقل الرواقية الآن للحديث عن الأساس الثالث وهو الخاص بالقانون الذي ينبغي أن يعمل به ويسير على مبادئه سكان المدينة العالمية.

ولا نتحدث هنا هكذا من فراغ. فقد انحدرت روايات لماركيناوس وفيلون السكندري تتحدث عن اتخاذ الرواقيين لهذا القانون الطبيعي معياراً

48- M. C. Horowitz:- "The Stoic synthesis of the Idea of natural law in man, four themes", Journal of the history of Ideas 35, 1974. P 3 – p. 16.

49- G. Murray : - op cit, p.101.

يحدد العادل والظالم من الأفعال في المدينة العالمية، وإنه يخاطب الحيوانات ذات الطبيعة السياسية. يقول فيلون "لأن هذا العالم مدينة عظيمة في نظر الرواقيين فإن له نظاماً وقانوناً واحداً، إنه عقل الطبيعة ، الأمر بما ينبغي أن يفعل والناهي عما يجب أن يُجتنب ، أما المدن الحاضرة فيسودها العديد من القوانين المتغيرة ولا تتطابق مع هذا القانون بأي حال"^(٥٠). ويذكر شيشرون "أن البشر جميعاً لدى الرواقيين تلقوا العقل والقانون من الطبيعة، وهو قانون خالد وثابت، قانون لكل الأمم والأزمنة، السيد والحاكم الأوحد على الجميع."^(٥١) ويقول كريسيبوس "القانون ملك الأشياء جميعاً الآلهة والبشر على السواء، يجب أن يتسيد على كل ما هو شريف ووضيع، إنه المحك الذي يحدد العادل والظالم، فارضأ على الحيوانات ذات الطبيعة السياسية ما الذي ينبغي عليها فعله"^(٥٢). وما تهدف إليه الطبيعة من ذلك الحفاظ على الشيء الكلي، وترسم للأفراد الأنوار المختلفة التي من خلالها يساهمون في حفظه "للمدينة العظيمة للعالم ككل. فغريزة الإيثار مفطورة فينا. بها نكون الأسرة وبها نتضامن مع الجنس البشري كله، وبها يضحي الإنسان بحياته متى اقتضت الضرورة ذلك - من أجل صديقه أو مدينته أو الجنس البشري"^(٥٣).

هناك نسق من الاتحاد والتواصل الكلي ، وليست الطبيعة بجملتها سوى بيئة للمجتمع العالمي ولسنا جميعاً سوى أعضاء فيه، وعلينا أن نسير

50- J. L. Saunders : - op cit, p. 124.

51- H. Baker : - op cit, p. 73.

52- M. Schofield : - op cit, p. 70.

53- E. Bevan : - op cit, p. 66.

على القوانين الطبيعية التي تسيطر هذا المجتمع، فنضحي بمصلحتنا الجزئية في سبيل المصلحة العامة. واعتبرت الرواقية لذلك الأشياء الفردية أشياء محايدة - كما يقول هيجل - لا يقبل عليها إلا إذا لم تتعارض مع الجماعة^(٥٤). لكن هناك من يعترض على تصور الرواقيين اليونان للأساس الثالث للمدينة الكونية، ويعتبر نظرة الرواقيين لهذا القانون نظرية صورية تجريدية، فهي - كما ينتقدها كل من هيجل وكاريد - مع أنها تحملنا بعيداً من الجزئي إلى الكلي، لا تقول لنا مع ذلك أي شيء محدد عن هذا القانون سوى أنه لا يمكن أن يحقق في أي موضوع جزئي. وعندما نسأل عما يمكن خلف هذه الألفاظ كالشجاعة والعدالة مثلاً - نجد أن معناها يفلت من بين أيدينا، وهكذا يظل الكلي هنا بدون محتوى ولا تعين^(٥٥).

د - الإيمان بسيادة الحب على الوجود :-

لو تساءلنا: - ما هو الرباط الذي يجمع كل سكان المدينة العالمية بهذا الشكل ويجعلهم وحدة واحدة لا انفصام لها؟؟ فيجيب الرواقيون إنه الحب والصدقة اللذان يربطان الجميع معاً. وهذا هو الأساس الرابع للمدينة العالمية عندهم. والواقع أن الرواقيين اليونان اهتموا بالحب $\epsilon\rho\omega\varsigma$ اهتماماً كبيراً، والدليل على ذلك الكتب التي خصصوها بأكملها لتناول الحب في العالم. فزينون زعيم الرواقية خصص له كتاباً بعنوان "في الحب" وكذلك فعل كريسيبوس في رسالته "فن الحب" وكذلك كتابه "الفصول"^(٥٦) ولأرسطون

54- Hegel : - op cit, vol II, p. 268, p. 269.

55- Ibid: - p 26. - E. Caird :- op cit, vol II, p. 124, p. 125.

56- Diogenes Laertius :- op cit, VII, 34, p 145

كتاب بعنوان "محادثات غرامية" وتناول كليونتنس موضوع الحب في أكثر من عمل له منها "في الزواج" و "في الحب" وآخر "في فن الحب" وكذلك "في الصداقة"^(٥٧).

لا تُحفظ المدينة العالمية وتُصان وحدتها بالقوة العسكرية ، ولا بفن السياسة، وإنما بقوة الحب والصداقة بين سكانها. وقد روى اثيناؤوس Athenaeus أن زينون السيتومي نظر إلى الحب على أنه إله يحقق للصداقة والحرية والتآغم. وهذا سبب قوله في "الجمهورية" بأن الحب إله، وأنه يقوم في المدينة كناشر للأمن والأمان^(٥٨) إن قللنا مكان رئيسي في مفهوم الرواقيين للمدينة العالمية بوصفه الرباط الحافظ والموحد بين سكانها. فما هو هذا الحب الذي قصده الرواقيون هنا؟؟.

يورد ديوجين لايرتوس أن زينون قال في "الجمهورية" "سوف يعشق الحكيم أولئك الشباب الذين يجسدون بمظهرهم الخارجي الهبة الطبيعية للفضيلة". وأكد على نفس المعنى كريسيبوس في الكتاب الأول من مؤلفه "في صور الحياة" وأبوللو دروس "في الأخلاق"^(٥٩). ولكن لا يجب علينا أن نفهم أن الرواقيين قصدوا بالحب الشهوة الجنسية، بل العكس تماماً، ولو كانوا قد قصدوا به ذلك ما كان لهم على الإطلاق أن يقولوا إن الحكيم يحب؛ لأنه شخص مجرد من الشهوة كما يؤمنون. لذا يستدرك ديوجين لايرتوس عقب ذلك مباشرة ويقدم التعريف الدقيق للحب "وتعريفهم للحب إنه سعي نحو

57- Ibid, VII, 175, p. 281.

58- A. A. long & D. N. Sedley : The Hellenistic philosophers, Vol I. Cambridge University press, 1992. P. 429.

59- Diogenes Laertius :- op cit, VII, 129, p. 235.

المودة مدفوع بالجمال المرئي البادي ، وغايته الوحيدة الصداقة وليس المتعة الجسدية^(٦٠) ونفس التعريف رواه أريوس ديديموس **Arius Didymus** بأن الحب الرواقي "محاولة لتكوين الأصدقاء اعتماداً على الجمال الظاهر من الشباب الصغير". وينكر بلوتارخ بشدة كون الحب شهوة لدى الرواقيين ويروى أن تصورهم في الحب يخالف الرأي الشائع والمفاهيم العامة المشتركة^(٦١).

فليس الحب شهوة، ولا يتضمن شيئاً مشيناً، إنما هو سعي إلى تكوين الأصدقاء، ونشر الصداقة بين سكان المدينة العالمية ، فلا حرج على الحكيم أن يمارسه، بل هو مطالب بذلك. ونكر ستوبايوس بأن الحب لدى الرواقيين "معرفة كيفية اصطياذ الشباب الصغير الموهوب الفضيلة بالطبيعة، معرفة مكرسة لتعليمهم كيف يعيشون حياة متفقة مع الفضيلة."^(٦٢) الهدف من وراء الحب سامي ونبيل، إنه نشر الوئام والفضيلة بين سكان المدينة الكونية، والنهوض بيد النشء والشباب للدخول في وئام وصداقة حميمة مع الآخرين . فلم يخطئ زينون إذن عندما عد "الحب الإله القائم هناك ، والرفيق المساعد الذي يحفظ المدينة ويصونها"^(٦٣).

وليس الحب شيئاً مكتسباً من الخارج، بل ينشأ الشعور به بالطبيعة بين الحكماء. لأنهم يشاركون في العقل القائم في الكون. وتقوم الصداقة بين الناس اعتماداً على هذا" لذا قدمت جمهورية زينون الصداقة على أنها النتيجة

60- Ibid. VII. 130. p. 235.

61- M. Schofield : - op cit, p. 29.

62- Ibid. p. 32.

63- E. V. Arnold : - op cit, p. 275.

المرتبة على الحب، في حين يجعلها كريسيبوس الموضوع الحقيقي للحب.^(٦٤) فالأمل الذي يحدو المحب دائماً، أن يغدو -عندما يشاركه محبوبه العاطفة- صديقاً لمحبوبه، وأن يصل إلى صداقة حقيقية. وعندما ينجح المحب في مساعدة محبوبه على بلوغ الفضيلة لن يغدو الحب بل الصداقة هي العلاقة المناسبة بينهما. والصداقة علاقة بريئة خالية من الأغراض الدنيئة، لذا أكد الرواقيون على أنها لا يمكن أن تقوم إلا بين الأخيار الحكماء نتيجة لتشابه الواحد منهم مع الآخر. إنها نوع من الحياة المشتركة نعامل فيها أصدقاءنا كما ينبغي أن نعامل أنفسنا، ويؤكدون على أن للصديق قيمته في ذاته وليس بمقدار المصلحة العائدة منه. أن الصداقة لا يمكن أن تقوم بين الأشرار^(٦٥). وتدعم ذلك رواية لاريوس ديديموس بأن "الرواقيين يجعلون الأشياء الصالحة مشاعة لدى الأخيار، طالما أن المرء الذي يجلب النفع على جيرانه يجلبه على نفسه.. وهذا سبب أن كل الفاضلين أخلاقياً على تتاعم الواحد منهم مع الآخر، لوجود التفاهم بينهم في كل شئون الحياة، في حين أن الأشرار على تنافر بعضهم مع البعض، بل أعداء يلحقون الأذى الواحد بالآخر كأنهم خصوم"^(٦٦). وليس من الصعب معرفة السبب، إذ وفقاً للأخلاق الرواقية لا يلتفت الأشرار إلا إلى الأمور الخارجية، مما يقود إلى تدمير الصداقة والصحبة، وعندما تنشب الخلافات المحتوم قيامها حول الأمور الخارجية، فإن الإنسان الحكيم وحده الذي يقف محايداً فلا تكون له أية

64- M. Schofield :- The Stoic Idea of the city, p. 33.

65- Diogenes Laertius :- op cit, VII, 124. P. 229.

66- M. Schofield :- op cit, p. 47.

خلافات مع أصحابه^(٦٧).

لا يخفى علينا ما في تأكيد الرواقيين السابق على أهمية الصداقة في الارتقاء بالشباب للفضيلة من أثر للتربية الإمبراطورية والجمهورية الأفلاطونية. والواقع أن الصداقة لدى الرواقية ليست سوى صورة راقية من صور التواصل العقلي بين البشر. وشروطها لديهم الحكمة والفضيلة. ويتمتع الأصدقاء بتوافق كامل في العقول، ومشاركة في منظومة القيم والأهداف. وينعش كل واحد منهم جوانب حياة الآخر بشكل كامل ودون أي مصلحة أو استغلال^(٦٨). وما كان أصدق زينون عند إجابته على سؤال "من هو الصديق؟" أن قال كما روى ديوجين لايرتوس - "نفس ثانية لك"^(٦٩) وكان الهدف من الحب توافق الأخيار أيضاً لدى كريسيبوس كان الحب عنده كما لدى زينون - تعبير عن علاقة مشاركة مختارة اختياراً حراً بين الحكماء. ولا يهم أصلاً إن كانت هذه المشاركة جسمية أم لا، وإنما المهم ضرورة ألا تنشأ من شيء غير الوعي المشترك بالقرابة والتشابه بين الحكماء^(٧٠) وكما أن الحب شيء طبيعي كذلك الصداقة تنشأ من ميل فطري نحو التجمع. واعتقد الرواقيون بوجود جماعة خافية - من نوع ما - بين الحكماء؛ بفضلها يصبح كل حكيم بكل سلوكياته - نافعاً لبقية الحكماء على الأرض كلها، حتى لو كان هؤلاء لا يدرون عن ذلك شيئاً، ولا يعرفون ذلك الحكيم قط. فالفضيلة

67- F. E. Devine :- "stoicism on the best regime", Journal of The history of Ideas, XXXI, 1970, p. 324.

68- M. L. Colish :- op cit, p. 41.

69- Diogenes Laertius :- op cit, VII. 23, p 134.

70- J. M. Rist :- Stoic philosophy, Cambridge University press London, 1977. P. 79.

أجدر شيء بالمحبة، ومن يحوزها يصبح محبوباً أينما كان^(٧١).

لم ينظر الرواقيون في نظريتهم عن الحب إلى جنسية أفلاطون المثلية في "المأبة". بل جعوا الصداقة البريئة لغاية التي يستهدفها الحب. وكان الحب الذي يمارسه الحكيم لديهم ينصرف إلى الفتات والفتيان المرجو منهم أخلاقياً على سواء. ويحتفظ سكستوس أمبريقوس بشذرات لزينون في تلك تجعل فن الحب عملاً متبادلاً بين الجنسين.. فليس هناك سبب يلائم النساء وآخر يلائم الرجال، وإنما الأمر واحد للجميع^(٧٢). وقد عاب زينون على أفلاطون في جمهوريته أنه بينما يجعل الحراس من الجنسين، لا يجعل الحب المثلي إلا بين الذكور. ففي رأي زينون يجب أن تظل قوة الحب للرباط الرابط للمجتمع، وجعله حباً غيرياً ومثلياً على سواء. إنه يحتفظ في مدينته بشمار السلاوي الذكري دون قصرها على الذكور مثل أفلاطون قصراً غير مبرر^(٧٣) لذا لم يلغ الرواقيون الزواج وإقامة الأسر المترابطة كما يفعل أفلاطون. بل نادوا بالإبقاء على الزواج في المدينة العالمية، وجعوا الصداقة والمسواة للرباط بين الزوجين. لأنه الأكثر بولماً. واتخذ زينون من زواج أستاذه إقرطيس بهييارخيا وما كان بينهما من صحة ومشاركة قوة لما نادى به ومدرسته من ضرورة أن تربط الصداقة بين الزوجين^(٧٤).

لا يمكن أن يخفى على أحد الدور الهام للحب في حفظ المدينة وحمايتها من أعدائها في الداخل والخارج. وكم قدر الرواقيون للحب هذا الدور، واعتبروه المحقق للصداقة والانسجام والحرية في المدينة العالمية،

٧١- أولف جيچين: - المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية. ترجمة د. عزت قرني.

مكتبة سعيد رافت : القاهرة (د.ت). ص ٤٥٢.

72- M. Schofield :- op cit, p. 45.

73- Ibid, p. 46.

74- E. V. Arnold :- Roman Stoicism, p. 318.

ونادوا بضرورة أن يسود كل أرجاء المدينة، لأنه مفتاح السر لكمال المدينة. لقد كان الحب لدى الرواقيين الالتزام المشترك بين المواطنين وهو مطلوب لصمد الطغيان، ولكي تظل الروح المعنوية قوية في وقت الأزمات، ولكي تستقوى المدينة وتصمد أمام التهديد الخارجي. كما يحافظ الحب على الحرية باعتبارها ملكية للمدينة ذاتها، وليس سمة تخص الأفراد^(٧٥). ولم تكن مدينة الرواقيين سوى مدينة للأخيار فحسب، الإنسان الخير هو الوحيد المواطن لها، أما الأشرار فغرباء عليها، بل غرباء الواحد منهم على الآخر، والرباط الرابط بين مواطنيها الحب. أما الأشرار الذين هم خارج المدينة - فتفرقهم الكراهية المتبادلة. والمدينة الكاملة وضع يكون الناس جميعاً أخيار فيه، يتحدثون في كيان اجتماعي واحد، يشمل كل سكان العالم ودون تميز بينهم بأي كيانات سياسية منفصلة^(٧٦). وهكذا بشر الرواقيون بالحب الشامل للناس جميعاً. ولكن يعاب على الرواقيين هنا إخفاقهم في التوفيق بين فضيلة الاكتفاء الذاتي للحكيم، وبين حاجته إلى الصداقة والحب. ولم تتحدث النصوص المنحدرة من الرواقيين عما يوجد من نزاع بين الاثنين، وكان الرواقيين لم يشعروا أصلاً بهذا النزاع^(٧٧). وهذا خطأ منهم، لأن أرسطو سبق وتنبه قبلهم إلى هذا النزاع واستفاض في حله.

لكن رغم هذا القصور في معالجة الحب كعلاقة تؤلف بين نفوس سكان المدينة العالمية تظل للرواقية جدارتها هنا في إيمانها بحضور الصديق

75- M. Schofield :- op cit, p. 49.

76- F. E. Devine :- op cit, p. 324.

77- E. Zeller :- outlines of the history of Greek philosophy, Translated by L. R. Plamet, Dover publications, inc, New York, 1980, p. 22 :

الأبدي إلى جوارنا، ف وراء الحروب وأتات القتلى، وآلام الحياة وقسوتها يوجد الصديق الذي يقف صامداً وراء كل هذه الأحداث إلى جوارنا يعضدنا ويؤازرنا^(٧٨). واستعمل الرواقيون الأساطير التي تتحدث عن تكبد هرقل للمخاطر الجسام من أجل مساعدة البشرية فأصبح إلهاً في النهاية كأمثلة عليا، فطريق الخير هو الطريق الذي يقود إلى السماء.. وهناك جملة هامة ينقلها بلييني Pliny من رواقى يوناني وهي "الإله هو ذلك ولا شيء غير ذلك، إله الإنسان الحقيقي مساعدة أخيه الإنسان"^(٧٩).

٢- التنظيم المقترح للمدينة العالمية:-

رأينا فيما سبق أن المدينة العالمية هي المدينة المثالية الحقيقية التي ينبغي أن تسود على الأرض. وأن موقعها الكون كله، وسكانها الآلهة والبشر، والقانون الحاكم فيها القانون الطبيعي، والحب والصدقة الرباط الذي يؤلف بين قلوب مواطنيها. بقي أن نتحدث عن التنظيم الذي اقترحه الرواقيون اليونان لبناء هذه المدينة الداخلي، وما الذي أبقوا عليه من المدن التقليدية ، وما الشيء الثوري الجديد الذي أضافوه؟.

لقد كانت المدينة العالمية الرواقية النقيض لدول المدينة التقليدية. فليست المدن القديمة في رأي الرواقيين مدناً حقيقية رغم أنها تسمى كذلك "لأن المدينة الحقّة في نظرهم شيء صالح أخلاقياً، تنظيم أو مجموعة كما يروي ذلك بلوتارخوس عنهم- ينظمها القانون الذي يجسد العقل القويم"^(٨٠).

78- G. Murray :- stoic, Christian, and Humanist, p. 113.

79- Ibid : p. 117.

80- M. Schofield :- op cit, p. 24.

ويروى بلوتارخوس في موضع آخر أن مما أثار إعجابه في جمهورية زينون "إنها لا تشتمل على مدن ومقاطعات منفصلة ، بل تنظر إلى البشر جميعاً على أنهم مواطنون، زملاء ، مقيمون معاً إقامة مشتركة، يعيشون جميعاً نظاماً وأسلوباً واحداً للحياة أسلوب مجموعة من الناس اجتمعت في سرب واحد، ورباها قانون واحد مشترك"^(٨١).

مصادفة الميلاد هي وحدها التي جعلتنا مواطنين لهذه المدينة أو تلك، في حين أننا في الحقيقة مواطنون للعالم أجمع. فلا يجب علينا أن نقول إننا ننتمي إلى هذا الركن أو ذاك. بل نحدد وضعنا الذي نحن عليه بوضع الشمس. ولا يجب أن نتمسك بالحدود القائمة بين المدن والدول، بل الكون كله مدينتنا . وقد تأثر زينون بشيوعية أفلاطون والكلبية فنقل معالمها إلى تنظيم المدينة العالمية الذي يقترحه في "الجمهورية". فقد ذكر ديوجين لايرتوس ذلك مشيراً إلى أنه أوصى أن تكون الزوجات مشاعة بين الجميع، ويحرم بناء المعابد، ونادى بضرورة أن يرتدي الرجال والنساء ثياباً واحدة ، وألا يغطون الجسم تغطية كاملة. واعتبر النقود فرضاً لا حاجة إليه لا من أجل التجارة ولا من أجل السفر والتنقل^(٨٢). ونسب ديوجين هذا التصور الشيوعي للمدينة العالمية في موضع آخر إلى كل من زينون وكريسيبوس فقال "في تصورهما يجب أن تكون النساء مشاعة بين الحكماء، حتى يكون بإمكان أي رجل أن يقيم علاقات جنسية مع أي امرأة أياً كانت .. وسوف نشعر بعاطفة الأبوة لكل الأطفال على السواء"^(٨٣) وكانت هذه الشيوعية شيئاً

81- A. Long & D. N. Sedley :- op cit, p. 429.

82- Diogenes Laertius :- op cit, VII. 33, p. 145.

83- Ibid, VII, 131. p. 235.

ثورياً وغريباً على المدينة التقليدية ولكن لا يجب أن نفهم أن زينون وكريسيبوس في ذلك قد ناديا بالحياة المخلة حتى ولو لمدينة متخيلة. إذ كانت عفة زينون مضرب الأمثال "إذ صار مثلاً مشهوراً في أثينا القول أعف من زينون، واشتهر أعضاء مدرسته اشتهاً عظيماً بالبعد عن الفجور"^(٨٤) ولا أنهما ناديا بإلغاء الزواج والأسرة، بل على العكس شددوا على ضرورة الإبقاء على الزواج بين الحكماء، فالحكيم لدى الرواقيين سوف يشارك في السياسة طالما سوف يمنع الرذيلة ويشجع الفضيلة، كما أنه سوف يتزوج وينجب أولاداً^(٨٥). وشدد أنتباتير الرواقي على الزواج كواجب اجتماعي وواجب مقدس نحو الآلهة.. فالذي لم يتزوج لم ينق طعم الزوجة والطفل لم ينق أعظم متع الوجدان لذة، لأن صور الصداقات الأخرى تشبه أطباق مملوءة بالفول، أما صداقة الرجل بالزوجة فيشبه امتزاج الخمر بالماء^(٨٦). وذكر شيشرون نفس المشاركة للحكيم في السياسة والزواج والإنجاب ونسبها إلى الرواقية كذلك^(٨٧). بل أن بنايتيوس الرواقي (ت ١٠٩ ق.م) **Panaetius** لا يجعل الحكيم يشارك البشر جميعاً في المشاعر الطبيعية للحب والصداقة، بل لا يجعله يترفع عن الطموح، فمن الممكن أن توجد لديه الحمية إلى أن يغدو قائداً أو زعيماً^(٨٨). أما عن السبب الذي يجعل الحكيم يشارك في الحياة السياسية والاجتماعية فيرد لدى شيشرون "لما كنا نرى أن الإنسان يولد للدفاع عن الجنس البشري والمحافظة عليه، فإن ما تميل إليه

84- E. V. Arnold :- Roman stoicism, p. 276.

85- Diogenes Laertius :- op cit, VII, 121, p 227.

86- E. V. Arnold :- op cit, p. 318, p. 319.

87- J. L. Saunders :- Greek and Roman Philosophy, p. 127.

88- T. A. Sinclair :- A History of Greek political thought, Routledge & Kegan Paul, London, 1967. P. 276.

الطبيعة عليه هو أن يشارك في الواجبات العامة للدولة، ويتخذ زوجة وأبناءً لكي يعيش وفقاً للطبيعة". ويذكر أريوس ديديموس نفس السبب "فكل هذه الأشياء تتبع من طبيعة كل حيوان عاقل واجتماعي"^(٨٩). ونعرف من شيشرون أن بنائيتوس شارك مشاركة فعالة في السياسة وعمل مشرعاً^(٩٠)، كما قامت علاقة متينة من الصداقة بين زينون وانتيجونوس Antigonos خليفة الاسكندر.

ولما كانت المدينة الكونية مدينة فاضلة بحكم تكوينها وأسسها فلا يجب أن توجد فيها -كما ينادي زينون- محاكم ولا مسارح أو ملاعب^(٩١). ويذكر كريسيبوس السبب في عدم وجود محاكم أو قضاء فيها بقوله "لأن كل أولئك الذين بلغوا الحكمة في الأخلاق ليسوا أحراراً فحسب ، بل وملوكاً وحكاماً معصومين ، فلا حاجة بهم إلى أي من هذه المؤسسات"^(٩٢). كما أن كل مواطن سوف يريد بشكل حر نفس الشيء الذي يحدث لإيمانه بأنه يحدث له وفقاً لقانون الطبيعة الذي لا يمكنه أن يخرج عليه. ولا توجد أية قوانين عرفية تحتاج إلى حفظها وحمايتها من الخارجين عليها. هكذا يعتمد الرواقيون على فكرهم الأخلاقي في تبرير غياب المؤسسات التقليدية. فالمال والصحة والمنصب.. الخ أشياء محايدة، لا يجب التكالب عليها. فالملاعب مثلاً تقام من أجل الحفاظ على الصحة أو الحصول على الاسترخاء وهي كلها أمور محايدة فلا حاجة إلى الملاعب، ولأن المال أمر محايد، فإنه

89- M. Schofield :- op cit, p. 124.

90- T. A. Sinclair :- op cit, p. 275.

91- Diogenes Laertius :- op cit, VII, 33, p. 145.

92- F. E. Devine :- "Stoicism on the best regime", p. 325, p. 326

يَتَجَاوَز اهْتِمَام المجتمع الرواقي^(٩٣). ولم يتردد زينون من أن يطالب في جمهوريته بإلغاء التعليم التقليدي لأنه عديم الفائدة، فلا فائدة ترجى من تعليم الشباب النحو والموسيقى والرياضيات، لأن التعليم الحقيقي هو تعليم الفضيلة^(٩٤). وإن كان كريسيبوس يبغي عليها لأنها مفيدة لتدريب النشء على الفضيلة. ونادى زينون كذلك بإلغاء الملكية الخاصة، لأن الكون كله ملكية عامة للبشر بالطبيعة، كما لا توجد في المدينة العالمية حكومة أصلاً لتعترف بالملكية الخاصة، كما لا يوجد الدافع إليها، لأن الحكماء يعتبرون هذه الأشياء جميعاً محايدة^(٩٥).

أما التنظيمات التي وضعها الرواقيون للمدينة العالمية، فهي ضرورة أن تلتزم المدينة بالمساواة التامة بين الجنسين، إن لم نقل بين البشر جميعاً. طالما أن الطبيعة الإنسانية مشتركة بين البشر. وكل ما قاله الرواقيون حول الفضيلة ينسحب على المرأة والرجل على السواء. وقد ألف كليانثس كتاباً يثبت فيه أن "الفضيلة متساوية بين الرجال والنساء" وتظهر حيوات العديد من زوجات وأخوات الرواقيين أن هذا كان أساساً راسخاً في المدرسة^(٩٦). وكان الدليل الذي اعتمد عليه الرواقيون لإثبات ذلك، أن العقلانية قاسم مشترك بين البشر جميعاً. لقد رفضت الرواقية موقف أرسطو المميز بين الجنسين في القدرات العقلية^(٩٧). وكذلك موقفه القائل بوجود فروق بين البشر على أساس الطبقة والجنس^(٩٨). ففي مجتمع مثالي مترابط كهذا تسقط كل الفروق القائمة

93- Ibid, p. 327.

94- E. V. Arnold :- op cit, p. 276.

95- F. E. Devine :- op cit, p. 327.

96- E. V. Arnold :- op cit, p. 270.

97- M. Schofield :- The stoic idea of the city, p. 43.

٩٨ - شذ بنائيتوس عن إجماع الرواقيين اليونان، فلم يؤمن بالمساواة الكاملة بين البشر.

على الجنس والطبقة والدم ويحل محلها شعور بالقرابة والأخوة. ورفضت موقف أرسطو في قسمة البشر إلى عقلاء بالطبيعة (السادة) وأغبياء بالطبيعة (العبيد) وأمنت بمساواة مواطني المدينة العالمية في كل شيء. وهاجمت الرق ، فلا يوجد إنسان عبد بالطبيعة، فنحن أخوة في الدولة العالمية، أخوة للعبيد وللأجانب على السواء. فالفرد أخو للبشرية كلها، وقلبه يحتضن الجنس البشري كله^(١١٠). ومن كان يمتلك من الرواقيين عبيداً أمر بعقوبتهم. لكن الرواقيين مع ذلك لم يطالبوا صراحة بإلغاء نظام الرق كنظام اجتماعي، وأقنعوا أنفسهم بتقديم النصيحة بضرورة الاعتراف بنبل العبيد الأخلاقي وضرورة معاملتهم معاملة إنسانية^(١١١).

ينبغي علينا النظر إلى البشر جميعاً على أنهم مواطنون رفاق وأصحاب لنا. وهذا سبب قلة المنظمات في مدينة الرواقيين العالمية. إذ لا ضرورة لها طالما أن البشر يتصرفون فيها بإملاء ما لديهم من عقل طبيعي. فهذا العقل يمكن سكان المدينة من كسر كل قيود الأعراف التي لا تعتمد على العقل^(١١٢). وأن يعيشوا أخوة مترابطين. ولذلك لو سألنا الرواقية اليونانية عن نظام الحكم المقترح للمدينة العالمية ، نجد الإجابة لدى ديوجين لايرتوس "نظام الحكم الأمثل الذي ينادون به هو نظام مختلط من الديمقراطية والملكية والأرسقراطية"^(١١٣) وأكد نفس الشيء لرنست بلركر فقال "إن الرواقيين

- T. A. Sinclair :- op
cit. p. 275.

99- M. Hammond :- city – state and world state, p. 51.

100- M. I. Colish :- op cit. p. 37.

101- Ibid. p 39.

102- Diogenes Laertius :- op cit, VII, 131, p. 235.

جميعاً نظروا إلى الحكومة المختلطة على أنها الصورة المثلى للحكم.^(١٠٣) أما ف.إ. ديفني F. E. Devine فيقرر "أن الصورة المثلى للحكومة لدى الرواقيين هي صورة الجمهورية العالمية غير السياسية وغير المقترنة بأي تفضيل لنظام على آخر."^(١٠٤) نصل إلى مسألة حاكم هذه المدينة. فنجد الرواقية اليونانية لا تعين حاكماً بشرياً لها. بل هناك حاكم أوجد لها عندهم هو الإله. فهذا الكون محكوم كله بالإرادة الإلهية، ويحكم الإله كل ما يقع فيه وهو الحاكم الأسمى للجميع^(١٠٥). فهناك حكومة للكون على رأسها الإله، الحاكم والمشرع الأعظم، قائد الكون وسيده. وهذا ما قصده كريسيبوس في قوله "القانون ملك على الأشياء جميعاً البشرية والإلهية" فالقانون "تشييد الإله وحده ، والكون كله بيت الإله"^(١٠٦). ولا شك أن كريسيبوس والرواقيين متأثرون هنا بهيراقلطس الذي يجعل اللوغوس (زيوس) ملكاً على الجميع.

ولما كانت المواطنة في المدينة العالمية لا يحظى بها سوى الأخيار وحدهم ، فإنها مدينة صالحة وسعيدة حتماً. لكن الرواقيين وإن كانوا قد جعلوا الولاء الأول إلى المدينة العالمية، فإنهم لم يكونوا ثوريين بالحد الذي يجعلهم يخرجون على المدن الجزئية التي يعيشون فيها حيث ظلوا يحملون ولاءً لها. فعلى الحكيم أن يشارك في سياسة بلده. ولم يحدث أن تنكر زينون وكليانتمس للولاء لمدنهم، ولم يبخسوا أماكن ميلادهم قدرها^(١٠٧). وهذا ما فعله زينون عندما وجد اسمه مكتوباً على عمود الشرف في أثينا "زينون الفيلسوف" فطلب

103- F. E. Devine :- op cit, p. 323.

104- Ibid, p. 329.

105- Ibid. p. 326.

106- M. Schofield :- op cit, p. 86.

107- E. V. Arnold :- op cit, p. 275.

أن تضاف إليه كلمة "الستيومي" اعتزازاً ببلدته الأصلية^(١٠٨). لأن العقل يوصي بتمجيد الوطن، ولدى الحكيم الاستعداد للتضحية بحياته في سبيل وطنه. ولو كان زينون عدواً للمدينة ما كرمه الأثينيون، وما أسلموا له مفاتيح أسوار المدينة، ولا أقاموا له تمثالاً من البرونز، وكذلك ما قدرته مدينته ستيووم وأعلت من ذكره^(١٠٩).

لا تنادي الرواقية كذلك بإقامة مؤسسات للتكفل الاجتماعي في المدينة العلمية. فلا يحتاج مواطنوها إليها، لأنهم بطبيعتهم يقومون بدور هذه المؤسسات، فهم حيوات اجتماعية بالفطرة قلدينا حنين دائم إلى مجتمع الأصدقاء الذي تنتمي إليه، ومن المحتمل أن حماسنا الغريزي الذي لا يمكن دفعه نحو الاجتماع بالآخرين ولتعلن معهم هو تطلع حيوان اجتماعي وحيد لأن يجد سربه^(١١٠). غاية البشر جميعاً السعادة ولن يبلغوها إلا بالاجتماع مع الآخرين. وعقلنا يعمل بشكل تلقائي كعضو مجتمع أكبر ومن ثم يفضل خير لكل، يقول بنائيسوس "يجمع البشر رباط مشترك يتمثل في الحياة المشتركة واللغة، مما يدفع البشر إلى استئصال المشاركة في التجمعات العلمية، وإلى حشد كل الإمكانيات من أجل تحقيق حياة اجتماعية مزدهرة لهم ولأطفالهم والمقربين لهم^(١١١). لتشاركنا في ملكية العقل يحتم علينا لتشاركنا أخلاقية كل واحد نحو الآخر بالطبيعة، إننا نؤلف مجتمعاً واحداً طبيعياً، مجتمع موجودات عقلية مترابطة ومتحبة^(١١٢). ومع أن الاستقلال الذاتي نهج الحكيم، فإنه يحس بتقارب شديد مع نوعه، إنه جزء من لكل، وعليه للترام بالعمل على خدمة هذا الكل. لقد فطرت الغريزة الاجتماعية فينا شيئين: — العدالة، وحب الواحد منا للآخر. وهما الشرطان

108- Diogenes Laertius :- op cit, VII, 12, p. 123.

109- Ibid. VII, 6. P. 115.

110- G. Murray :- Stoic, Christian, and Humanist, p. 117.

111- E. V. Arnold : Roman Stoicism, p. 286.

112- M. L. Colish :- The Stoic tradition, p. 38.

الأساسيان لقيام المجتمع^(١١٣). ولقد شيشرون على نزعة الرواقين الإيثارية وتفضيل
لمصلحة لعلمة على الغربية^(١١٤).

لا يعيش الحكيم الرواقي منطقياً على نفسه، بل تقف الرواقية هنا
على نقيض الأبيقورية؛ فلم يعد الكون لديها كومة من ذرات عشوائية، بل كل
واحد مترابط. ولم يعد ينظر إلى الإنسان كفرد حر غير مقيد بأي التزامات
نحو أحد متلما الأمر لدى أبيقور، بل الإنسان لديهم مرتبط ارتباطاً متيناً
بالمجتمع بواسطة القانون^(١١٥). وتطرف بنائيتوس في هذا الاتجاه فوضع
محل الاكتفاء الذاتي الأبيقوري مثلاً أعلى للخدمة العامة. الأعظم أهمية من
ذلك رفعه للتعارض بين المجتمع المثالي للحكماء وبين العلاقات الاجتماعية
اليومية^(١١٦). فلم يعد الحكيم الرواقي خالياً من الانفعالات وبدون عواطف في
المدينة العالمية، بل عضو فعال في مجتمعه يؤثر فيه ويتأثر به. ومشارك في
كل الواجبات التي ترتبط بدوره في الوجود كما يأمره العقل. فإذا سألنا عما
سوف يعود عليه من سعيه هذا إلى تحقيق سعادة الآخرين إذا كانت كل
الأشياء الخارجية محايدة لديه؟؟ كانت إجابة الرواقيين أن كل كائن في هذا
العالم له دور يجب أن يؤديه على خير وجه، والا سوف يكون وجوده عديم
القيمة. ولكي يكون الحكيم هكذا عليه إنجاز دوره في مساعدة الآخرين
بصرف النظر إن كان هذا نافعاً له أم لا، فالحياة مسرحية وعلينا تأدية الدور
المرسوم لنا فيها كأفضل ما يكون^(١١٧). أما الأسلحة والحروب فغير مسموح

113- E. Zeller :- op cit, p. 224.

114- J. L. Saunders :- op cit, p. 125.

117- A. S. Bogomolov :- op cit, p. 295.

118- G. H. Sabine :- op cit, p. 151.

119- G. Murray :- op cit, p. 108.

بها في المدينة العالمية. فرغم تأثر الرواقيين بالنظام الإسبرطي والأفلاطوني، فإن مدينتهم العالمية لم تكن بأي حال مدينة عسكرية . وقد تمسك زينون وكريسيبوس بمبدأ ديوجين الكليبي "عن عدم فائدة الأسلحة"^(١١٨) "فمن المستبعد عن زينون أن يقوم الفرد بالحرب من أجل وطنه. فكل شيء في المدينة ملتزم بالفضيلة ومقيد بجو الحب المتبادل مع الجميع.

تلك هي الصورة التي تمنى الرواقيون أن تتحول المدن لمتطاحنة إليها. فبدلاً من الصراع والحروب يسود الحب والسلام والصدقة، وبدلاً من القوانين المتغيرة لجائرة يسود قانون إلهي واحد على الجميع لا يظلم أحداً ولا يمكن أن يخرقه أحد وينجو من العقاب. وبدلاً من نظم الحكم الظالمة يسود نظام حكم مختلط يجمع مزايا الأنظمة الأخرى في دلالته. ولنا نعتقد أن زينون ومدرسته كان يقدم صورة لمدينة كانت قائمة في الماضي مثلما سوف يفعل توماس مور حديثاً، وإنما صورة لدولة مثالية مستقبلية^(١١٩) مثلما فعل أفلاطون. يرد بها على ما ألمه وشاهده في الدولة التي يعيش فيها، كان يقدم صورة لما ينبغي أن تكون عليه المدينة السعيدة في المستقبل.

المدينة العالمية الرواقية في الميزان :-

حلم الرواقيون بعالم متحد لا ينبغي أن يظل بعد ذلك مقسماً إلى دول مستقلة، بل مدينة عظيمة واحدة، تستظل قانوناً واحداً مقدساً، تربط مواطنيها رابطة عمادها الحب المتبادل. حلموا بمجتمع واحد جديد. وبذلك قدم الرواقيون التنظير الفلسفي لما كان قد حققه الاسكندر الأكبر على أرض

120- M. Schofield :- op cit, p. 50.

١١٩- اعتقد معظم الشراح ذلك وعلى رأسهم "بالدري" Baldry راجع:

-J. M. Rist :- Stoic philosophy, p. 64. N2.

الواقع. وصدق بلوتارخوس عندما قال "إن ما مهدت له فتوحات الاسكندر عن طريق التاريخ قد أتمته الفلسفة الرواقية عن طريق العقل"^(١٢٠).

وترك هذا المشروع التنظيري للدولة العالمية تأثيراً كبيراً على الرواقية الرومانية وكذلك على الإمبراطورية الرومانية نفسها. فعندما اتجه الرواقيون بتصوراتهم نحو إصلاح الإمبراطورية الرومانية وجدت هذه الأفكار بيئة أكبر من أي بيئة من الممكن أن يكون قد تنبأ بها زينون. وقد جسد اهتمامه بإزالة كل الحدود والفواصل بين الشعوب أعظم تجسيد بعد ذلك بعده قرون في اقتراحات هيروكليس Hierocles العظيمة^(١٢١) " وتأثر ماركوس أوريليوس وإبيكتيتوس وشيشرون في الرواقية الرومانية بهذه المدينة العالمية. إذ دافع أوريليوس عنها بشدة في تأملاته خاصة في الكتاب الرابع منها^(١٢٢)، وأعلى إبيكتيتوس من مكانتها في "أحاديثه" في أكثر من موضع^(١٢٣). وتأثر بها شيشرون ، وتناولها بالشرح والتعليق كثيراً ، وحاول تطبيق مبادئ هذه المدينة العالمية على الإمبراطورية الرومانية^(١٢٤). وإن كان قد جعلها مدينة ذات حكم ملكي وليس مختلط. وتأثر المؤرخ الروماني بو ليبوس Polybius بفكرة الرواقيين السابقة في تأريخه للحضارة الرومانية، إذ يسلم فيه بالمدينة العالمية تحت الحكم الروماني كحقيقة لا ريب

١٢٠- د. عثمان أمين : المرجع السابق: ص ٢١٥.

121- A. A. long & D. N. Seldlgy: op cit, p. 435.

122- Marcus Aurelius :- Meditations, trans by:- A. S. L. Farquharson, Everyman's library, Dutton. 1961, B IV, 4. 29. P. 17. P. 20.

123- Epictetus :- Discourses, Trans by : E. Carter, J. M. Dent & Sons Ltd, London, 1910, III 244, 10-12, p.109, IV I, 106, p. 223.

124- M. L. Clark :- The Roman Mind, Harvard University press, 1966, p. 51.

فيها^(١٢٥). وقد أتيح لهذه المدينة الرواقية أن تحدث على مر الزمن أثراً بعيدة المدى ، فقد ألقت طابعاً قوياً على فكرة القانون عند الرومان. وبقيت عند مشرعيهم مصدر إلهام ، فلم يكن هناك مفهوم سياسي أقدر ملائمة من المفهوم الرواقي عن المدينة العالمية لتقديم قدر من المثالية إلى الولع والانشغال الروماني بالغ الخسة بالفتح والغلبة للبلاد والمدن المختلفة^(١٢٦). كما استطاعت أن تؤثر في توجيه الدعوة المسيحية إلى المحبة والرحمة ، وأن تروح إلى جان جاك روسو وفلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا نظرياتهم عن إخاء بني الإنسان وحقوقهم في الحرية والمساواة^(١٢٧) .

استلهم الكثيرون النظرية الرواقية والحقيقة أن "جمهورية" زينون عمل فلسفي عظيم لا يقل في المكانة عن عمل أفلاطون. صحيح أنها أقصر بكثير ، لكنها لا تقل أهمية عن جمهورية أفلاطون. إنها الرد الإمبرطي على غريب أفلاطون الأثيني ، أو قل إجابة ليكرجوس على سقراط في جمهورية أفلاطون^(١٢٨). والحقيقة أن الناس قد فتنهم إصرار الرواقيين على المساواة والإخاء ، وألهم الناس أحلاماً تصوروا فيها أشياء أجمل بكثير من النظام الذي يظلمهم. وأخذ البعض يفر من الحضارة ، ويرسم صوراً خيالية لأقوام يعيشون على الفطرة ويستمسكون بالفضيلة مثل يوهيميروس (حوالي ٣٠٠ ق.م) وأيامبولوس (القرن الثالث) في كتابه "تولة الشمس" فالناس فيها

125- G. H. Sabine : - op cit, p. 152.

126- Ibid, p. 151.

١٢٧- د. عثمان أمين: المرجع السابق : ص ٢١٦.

128- M. Schofield : - op cit, p. 56.

متساوون في كل شيء ويعيشون في سعادة تامة^(١٢٩).

ولا شك أن بذور القانون الدولي الحديث يرجع عهدها قديماً إلى مذهب الرواقيين اليونان في القانون الطبيعي: "ومن ثم يمكن النظر إلى فكرة المدينة العالمية الرواقية على أنها تتوسط المسافة بين النزعة الجمهورية Republicanism وبين نظرية القانون الطبيعي، وذلك لأن مذهب المدينة الكونية يبقى المجتمع والمواطنة ويسقط كل شرط آخر كالتجاور المكاني والمعرفة المشتركة من مفهوم المواطنة، ومن ثم تضحى المواطنة طاعة مجموعة من الأفراد أوامر العقل القويم، أي القانون كما تصوغه الطبيعة"^(١٣٠). ونجحت الرواقية في هذه المهمة، "ولا توجد شهادة على صدق إنجاز الرواقيين لهذه المهمة كما يقول سباين - مما حدث من ترسيخ لمفاهيم حقوق الإنسان، والإنسانية والحكم العادل، ذلك الترسيع القوي في الضمير الأوربي"^(١٣١). وعبر "ديفني" عن نفس الإعجاب بقوله "لا يعرف كثير من معاصرينا معرفة واضحة ونحن نعيش في عصر يموج بمثل هذا الشعور الطاغى بالعولمة - أن الفيلسوف الرواقي قدم منذ وقت طويل المثل الأعلى السياسي العالمي، وصاغ دفاعاً فلسفياً عنه. مثلما لا يعرف المهتمون بالهجوم أو الدفاع عن نظام الحكم المتوازن المميز للنظام الأمريكي - أن الكثير من البراهين المعتمد عليها هذا النظام يضرب بجنوره فيما قام به الرواقيون قديماً من دفاع عنه"^(١٣٢). ولكن يجب ملاحظة أن مدينة الرواقيين

١٢٩- و. و. تارن : - الحضارة الهلنستية، ص ١٣٤ ص ١٣٥.

130- M. Schofield : - op cit, p. 103.

131- G. H. Sabine :- op cit, p. 144.

132- F. E. Devine :- "Stoicism on the best regime", p. 323.

العالمية تختلف بشدة عن ظاهرة العولمة المعاصرة؛ الأولى ذات أهداف إنسانية نبيلة أما العولمة المعاصرة فأهدافها احتكارية استغلالية لحساب قطب واحد.

أعادت الرواقية رسم المثل السياسية العليا بما يتناسب مع المدينة العالمية، بعد أن ثبت انهيار دولة المدينة. وأدخلت الرواقية مفهوم أخوة إنسانية تسع العالم كله، ونادت بالمساواة بين البشر. وأكدت على أن المدينة اتحاد أخلاقي. هكذا تمت الرواقية أن تقوم مدينة متحابية على أنقاض المدن التقليدية المتصارعة. ومما يحسب من حسنات لذلك أن الرواقية نحت جانباً - على الأقل - كل الأهداف الدنيا الفردية باعتبارها غير كافية، ومهدت الطريق للأفكار الكونية والإخاء البشري الذي جاءت المسيحية معبرة عنه^(١٣٣).

لكن هناك لوجه نقد تؤخذ على هذا التصور منها أنه تصور أحادي النظرة. إذ يلقي واجباً ثقيلاً على الفرد نحو المحيطين به لكنه لا يقدم حقاً مساوياً له كتلك الحقوق التي كانت للمواطنة في دولة المدينة. فالمثاليون بين البشر ندرة، أولئك المستعدون للاكتفاء بحياة يؤدون فيها الواجب فقط دون الحصول على أية حقوق^(١٣٤). كما أن هناك صعوبة كبيرة في التطبيق العملي لنظرية الرواقيين في المدينة العالمية؛ إذ لكي يكون البشر جميعاً مواطنين في مدينة واحدة يجب أن يكونوا متساوين، لكن الواقع يقول إنهم يختلفون خلقاً وقدرة وظروفاً، فلم ولن يكون الناس متساوين، كما أن المساواة إن هي إلا شيء نظري فقط^(١٣٥). ويواصل "كار يد" السير في نفس الاتجاه الناقد فيقول

133- E. Caird :- op cit. p. 160.

134- M. Hammond :- city – state and world state , p. 47.

١٣٥ - و. و. تارن : - المرجع السابق ص ٣٥٢.

بوصفه مثل أعلى يظل شيئاً ذاتياً محضاً يوجد في نفس صاحبه، ولا يمكن أن يتحقق في العالم الخارجي.^(١٣٦) وهناك نقد ثالث أكثر خطورة هو أن العالم يتألف من رجال عاديين، قلة جداً فيه من الحكماء الذين مهما بلغت درجة الحكمة لديهم لا يمكن أن تصل إلى مرتبة الحكيم الرواقى، المعتمد على العقل دائماً. وقد أحس الرواقيون أنفسهم بهذه الندرة، بل واعتبروا وجود الحكيم من الندرة والاستحالة كاستحالة وجود العنقاء^(١٣٧). ومن ثم فالرواقية تنادي بمثل أعلى مستحيل التحقق لعالم خيالي من الحكماء الذين لا وجود لهم. وانتقد جورج سباين مدينة الرواقيين التي تقول بالمساواة بين البشر وإلغاء التمييز التقليدي بين اليوناني والبربري بقوله "لقد عملت الرواقية على إسقاط هذا التمييز العنصري ولكنها وضعت في الوقت نفسه محله تمييزاً لا يقل صرامة عنه هو التمييز بين الحكماء الحمقى، وهو بديل لا يحسن من الأمر شيئاً"^(١٣٨).

كما أنه من الخطأ قسمة البشر قسمة صارمة إلى حكماء وحمقى. فأين هو هذا الإنسان الذي يظل حكيماً في كل تصرفاته؟ وأين هو الإنسان الذي يكون شريراً دائماً في كل أمور حياته؟؟ وانتقد "بيغان" مدينة الرواقيين بأنها تحاول التوفيق بين مثلين أعليين من الصعب التوفيق بينهما أصلاً:- المثل الأعلى الخاص بالانعزالية، والمثل الأعلى للحب، إذ أننا عندما نختار أحدهما لابد حتماً أن نتناسى الآخر، ومن الخطأ أن يحاكم أي واحد منهما من منظور الآخر^(١٣٩). فإما أن أعيش محباً لذاتي ومصالحتي الشخصية، وإما أن أعيش محباً لغيري، ولا يمكن الجمع بين الأسلوبين.

136- E. Caird:- op cit, p. 126.

137- E. Bevan :- op cit, p. 71.

138- G. H. Sabine :- op cit, p. 145.

139- E. Bevan :- op cit, p. 69

الخاتمة

وبعد أن أسّسنا ضنا أسس المدينة العالمية الفاضلة عند الرواقيين اليونان، والبناء السياسي والاجتماعي لها بقى لنا أن نقول إنه بالرغم من كل ما قد يوجد في مشروع الرواقيين اليونان من جوانب ضعف وقصور يظل مشروعاً يكشف عن إنسانية الرواقيين العظيمة. إذ حاولوا -حتى ولو كان هذا نظرياً فحسب- أن يخففوا من ويلات عصرهم المضطرب على أفئدة معاصريهم، حاولوا تقديم علاج وبلسم لمعاصريهم ليتقبلوا واقعهم الأليم بصبر وجلد، وأن يخلقوا معهم في الحلم بصورة جديدة ناصعة للعالم تتمحي منها كل هذه التجاوزات وأشكال القهر والإذلال. لقد أعطت الرواقية الأمل لمعاصريها في غد مشرق سعيد، ولا ننب لها في أن ما تخيلته وحلمت به صعب المنال -فمن قال أن وظيفة المفكر والمنظر العمل والتطبيق؟؟.

مصادر ومراجع الدراسة السادسة

أ- المصادر المترجمة إلى الإنجليزية :

- 1- Aurelius (Marcus) :- Meditation, trans by :-
A.S.L. Farquharson , Everyman's Library,
Dutton, New York, 1961.
- 2- Epictetus:- Discourses, Trans by:- E. Carter, J. M.
Dent,& Sons Ltd, London, 1910.
- 3- Laertius (Diogenes): Lives of eminent philosophers,
Trans by: R. D. Hicks, vol II, Harvard University
press, Cambridge, 1972.
- 4- Plato :- Gorgias, trans by : M.A. Jowett, the dialogues
of Plato , vol 1, Oxford, at the Clarendon press,
London, 1953 .
- 5-

ب - المراجع العربية :

- ١- أمين (د. عثمان): الفلسفة الرواقية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧١م.
- ٢- تارن (و.و) : الحضارة الهلنستية، ترجمة/عبد العزيز توفيق جاويد،
مراجعة د. زكى على. الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٦م.
- ٣- جيجين (أولف) : المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية. ترجمة د.
عزت قرني، مكتبة سعيد رافت، القاهرة (د.ت).
- ٤- راسل (برتراند): تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة د. زكى
نجيب محمود. مراجعة د. أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة
والنشر، القاهرة، ١٩٥٧م.
- ٥- مطر (د. أميرة حلمي) : الفلسفة عند اليونان. دار الثقافة، القاهرة،
١٩٨٦م.

جـ - المراجع الأجنبية :

- 1- **(E.V):** Roman stoicism, the Humanities
Arnold press, New York. 1958.
- 2- **Baker (H):** The Image of man, Harper torch
books, New York, 1961.
- 3- **Bevan (E):** Stoics and skeptics, Barnes &
Noble, inc, New York, 1959.
- 4- **Bogomolov (A.S):** History of Ancient
philosophy, trans by: V.
Stankevich. Progress publishers, Moscow,
1985.
- 5- **Caird (E):** The evolution of theology in the
Greek philosophers, vol II, Glasgow, Macle
hose, Jackson: 1923.
- 6- **Clark (M.L):** The Roman mind, Harvard
University press, Cambridge, 1966.
- 7- **Colish (M.L):** The stoic tradition from
antiquity to the early middle ages, Tuta sub
Aegide pallas, leiden, 1985.
- 8- **Devine (F.E):** "Stoicism on the best regime,"
Journal of the History of Ideas, XXXI, 1970,
p.p. 323-336.
- 9- **Hammond (M):** City-state and world state in
Greek and Roman political theory until
Augustus, Harvard University press, 1951.
- 10- **Hegel :** Lectures on the history of philosophy,
trans by: E.S. Haldane, vol II, Routledge &
Kegan Paul, London, 1955.
- 11- **Horowitz (M.C):** "The stoic synthesis of the

Idea of Natural law in man, four themes,"
Journal of the history of Ideas, 35, 1974. P.P.
3- 16.

- 12- Inwood (H): Ethics and human action in early stoicism, claredon press, Oxford, 1985.
- 13- Long (A.A) & N Sedley: The Hellenistic philosophers, vol I, Cambridge University press, 1992.
- 14- Murray (E): Stoic, Christian and Humanist, C.A. Watts & Co. Ltd, London, 1946.
- 15- Rist (J.M): Stoic philosophy, Cambridge University press, London, 1977.
- 16- Horty (A.O): "The two faces of stoicism, Rousseau and Freud," Journal of the history of philosophy, 34, 1996, p.p. 335-356.
- 17- Sabine (G.H): A history of political theory, 4th ed, Revised by: T. I. thorson, Dryden press, Hinsdale, 1973.
- 18- Saunders (J.L): Greek and roman philosophy after Aristotle. The free press, New York, 1966.
- 19- Schofield (M): The stoic Idea of the City, Cambridge University press, 1991.
- 20- Sinclair (T.A): A history of Greek political thought. Routledge & Kegan Paul, London, 1967.
- 21- Verbeke (G): "Ethics and logic in stoicism," in: Atoms, pneuma and Tranquility, Ed by: J. Osler, Cambridge University press,

New York, 1991, p.p. 11-24.

- 22- **Zeller (E)**: Outlines of the history of Greek philosophy. Trans by: L.H. Plamet, Dover publications, inc, New York, 1980.

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة
١٣	الدراسة الأولى : الواحدة المادية لدى ديوجين الأبولوني
١٥	مقدمة
٢٠	أ- الهواء مادة الوجود الأولى
٢٤	ب- الهواء ونشأة العالم
٢٨	ج- الهواء والألوهية
٣٢	د- الهواء والأحياء والنفس
٤١	خاتمة
٤٥	الدراسة الثانية : فلسفة التنوير لدى كسينوفان
٤٧	مقدمة
٥٠	١- الجانب السلبي (الهدم)
٥١	أ- الهجوم على التصور التقليدي للآلهة
٦٤	ب- الثورة على التقاليد البالية
٦٧	ج- نقد المذاهب الفلسفية السابقة
٧١	د- رفض قطعية المعرفة
٧٨	٢- الجانب الإيجابي
٧٨	أ- الإيمان بالوحدانية
٨٥	ب- وحدة الوجود
٨٨	ج- نسبية المعرفة
٩٣	خاتمة

١٠١	الدراسة الثالثة : دور الجمال فى نظرية الحب عند أفلاطون -
١٠٣	مقدمة
١٠٦	١- الحب طبيعته وغايته
١١٧	٢- الجمال والإيروس والحب
١٣٠	٣- الجمال فى جدل الحب الصاعد
١٤٧	مصادر ومراجع الدراسة الثالثة
١٥٣	الدراسة الرابعة : العلية فى طبيعيات أرسطو
١٥٥	مقدمة
١٥٨	١- مفهوم العلية
١٧٢	٢- علاقة العلية بالطبيعة
١٨٠	٣- منظومة العلل الطبيعية
١٨٤	أولاً : العلل الأساسية الجوهرية
١٨٥	أ- العلة المادية
١٩١	ب- العلة الصورية
٢٠١	ج- العلة الفاعلة
٢٠٨	د- العلة الغائية
٢٢٧	ثانياً : العلل العرضية الافتراضية
٢٢٧	أ- المصادفة والاتفاق
٢٣٩	ب- الضرورة الافتراضية
٢٤٧	الخاتمة
٢٥٣	مصادر ومراجع الدراسة الرابعة
٢٥٩	الدراسة الخامسة : الموقف الأرسطى من الرق بين المحافظة والتجديد.
٢٦١	مقدمة
٢٦٥	١- سيادة الاتجاه المحافظ

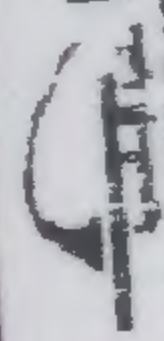
٢٦٧	أ- مفهوم العبد
٢٧٧	ب- تبرير الرق
٢٩٢	٢- الصراع بين الاتجاهين المحافظ والتجديدي
٣٠٥	٣- انتصار النزعة التجديدية
٣١٥	الخاتمة
٣١٧	مصادر ومراجع الدراسة الخامسة
٣٢١	الدراسة السادسة : المدينة العالمية عند الرواقية اليونانية
٣٢٣	مقدمة
٣٢٧	١- أسس المدينة العالمية
٣٢٧	أ- وحدة الوجود
٣٣١	ب- الوحدة الإنسانية
٣٣٥	ج- العيش وفقاً للطبيعة
٣٤١	د- الإيمان بسيادة الحب
٣٤٨	٢- التنظيم المقترح للمدينة العالمية
٣٥٧	المدينة العالمية الرواقية في الميزان
٣٦٣	الخاتمة
٣٦٥	مصادر ومراجع الدراسة السادسة

تم بحمد الله

مع تحيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

 Bibliotheca Alexandrina



0946835